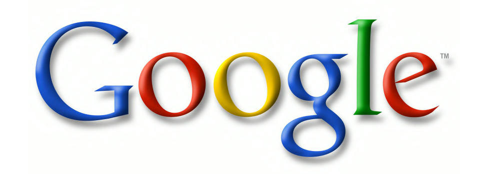
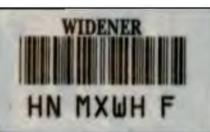
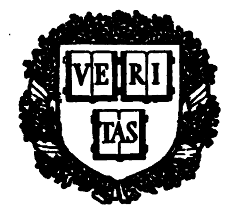



WIDENER
HN MXWH F



Die
christliche Liebesthätigkeit

Bd. I.

in der

alten Kirche.

Von

G. Uhlhorn, Dr. theol.,
Abt zu Loccum.

Dabei wird Jedermann erkennen,
daß ihr meine Jünger seid, so ihr
Liebe unter einander habt.
Joh. 13, 35.

Stuttgart.
Verlag von D. Gundert.
1882.

Drittes Buch: Nach dem Siege.



Erstes Buch.

Ausgänge und Anfänge.

Erstes Kapitel.

Eine Welt ohne Liebe.

Unser Herr nennt das Gebot der Liebe, welches er seinen Jüngern gibt, ein neues Gebot (Joh. 13, 34). Das war es, denn die Welt vor Christo ist eine Welt ohne Liebe. Mit vollem Bewußtsein hebt Lactanz, der in der Zeit schrieb, als das Christenthum nach Jahrhunderte langem Kampfe den Sieg errungen, diesen Unterschied zwischen der christlichen und heidnischen Welt hervor. „Die Barmherzigkeit und die Humanität sind Tugenden, die den Gerechten und den Verehrern Gottes eigenthümlich sind. — Davon lehrt die Philosophie nichts.“ [1] Sollte aber etwa dieses Zeugniß, als von einem Christen selbst stammend, verdächtig erscheinen, so liegt ein völlig unverdächtiges in dem Erstaunen, mit welchem die Heiden die ihnen ganz fremde Liebesthätigkeit der Christen betrachteten, und ein noch viel stärkeres in dem Bestreben des Kaisers Julian, dieses Neue, welches als einen Vorzug der Christen anzuerkennen er nicht umhin konnte, auch dem Heidenthum einzupflanzen.

Doch das Urtheil über die vorchristliche Welt, sie sei eine Welt ohne Liebe gewesen, bedarf der Erläuterung, in gewissem

Sinne auch der Einschränkung. An einzelnen Acten des natürlichen Mitleids hat es selbstverständlich auch dort nicht gefehlt. Dem Bettler ist zu allen Zeiten eine Gabe gereicht worden, auch als der Gedanke, daß Bettler und Hülfeflehende unter dem besonderen Schutze der Götter stehen, längst seine Kraft verloren hatte. In Rom und in den andern großen Städten saßen zahlreiche Bettler an den Straßenecken, an den Brücken, vor den Tempeln, oder wo sonst der Verkehr lebendig war, und die Vorübergehenden warfen ihnen gern eine kleine Münze zu, während der Arme die Gabe mit einem Segenswunsch im Namen irgend eines Gottes erwiderte. Verboten ist der Bettel im römischen Reiche nie gewesen; das erste Bettelverbot stammt von einem christlichen Kaiser. Wie hätte man auch in dem Betteln ein zu bestrafendes Unrecht sehen sollen, so lange man in der Arbeit nicht eine von Jedem zu erfüllende Pflicht sah? Auch gegen Reisende, Schiffbrüchige oder sonst Nothleidende erwies man sich mildthätig, und bei großen Unglücksfällen fehlte es nicht an Theilnahme und Hülfe auch in weiteren Kreisen. Als zu Nero's Zeit das große Amphitheater in Fidenae einstürzte und 50 000 Menschen uuter seinen Trümmern begrub, schickten die reichen Römer Aerzte und Medikamente an die Unglücksstätte und nahmen die Verwundeten in ihre Häuser auf.[2] Bei dem Ausbruche des Vesuv, der im Jahre 79 Herculanum und Pompeji verschüttete, war die Hülfeleistung allgemein. Aber bedenklich ist doch schon, daß wir im Ganzen nur wenig von dergleichen hören, noch bedenklicher sind die gelegentlich darüber ausgesprochenen Urtheile. „Kannst du dich vielleicht so tief herablassen, daß dich die Armen nicht anekelten?“ fragt Quinctilian einmal, und in einem Schauspiele des Plautus begegnet uns das gewiß der allgemeinen Stimmung entsprechende Wort: „Um den Bettler macht sich übel verdient, wer ihm zu essen und zu trinken gibt, denn was er gibt ist verloren, und dem

Armen verlängert er nur sein Leben zu seinem Elende."[3] Doch in welchem Maße auch immer einzelne Acte des Mitleids geübt sein mögen, die Hauptsache ist, es fehlte jede organisirte Liebesthätigkeit. Nicht daß die Christen hie und da einem Armen eine Gabe reichten, daß sie hie und da einem Nothleidenden halfen, das Neue, der Welt bisher Unbekannte, war vielmehr, daß in den christlichen Gemeinden eine geordnete Liebesthätigkeit vorhanden war, darauf berechnet, nicht bloß dem Armen sein Elend auf einen Augenblick zu erleichtern, sondern die Armut selbst zu bekämpfen und Keinen Mangel leiden zu lassen. Denn was in dieser Beziehung in der heidnischen Welt seitens des Staates oder einzelner Besitzenden geschah, trägt doch einen ganz andern Charakter. Eine eigentliche Armenpflege, was wir darunter verstehen, hat die alte Welt nie und nirgend gekannt.

Zwar es geschah vieles. Wenn Boeckh[4] sagt: „Barmherzigkeit ist keine hellenische Tugend", so wird man ihm recht geben und noch hinzusetzen müssen, eine römische noch viel weniger, aber man darf auch nicht vergessen, daß Liberalität eine im großartigsten Maßstabe geübte Tugend der alten Welt ist. Man ist liberal gegen seine Verwandten, seine Freunde und Gäste. Geschenke austheilen war viel mehr Sitte als bei uns. Man ist liberal gegen seine Vaterstadt, gegen seine Mitbürger, gegen die Genossen des Collegiums, dem man angehört, oder von dem man, allerdings eben in Hoffnung auf die zu erweisende Liberalität, zum Patron erwählt ist. Welche Fülle von Schenkungen aller Art zeigen uns die Inschriften! Da baut einer seiner Vaterstadt ein neues Theater, oder ein Schlachthaus, stellt die verfallenen Mauern her, oder läßt eine neue Straße, eine Wasserleitung, einen Brunnen anlegen. Da sorgt einer dafür, daß das Getreide in mäßigem Preise bleibt, oder läßt Korn vertheilen, Wein und Oel, gibt seinen Mit-

bürgern Spiele oder ein Gastmahl, richtet Bäder ein, in denen jeder umsonst baden kann, oft auch mit umsonst geliefertem Oel zur Salbung, stiftet eine Bibliothek und was es sonst ist. Kein Besitzender, der seine Stellung im Staate oder in seiner Vaterstadt würdig ausfüllen will, kann sich der Pflicht entziehen, einen Theil seines Vermögens freiwillig für seine Mitbürger oder zum öffentlichen Besten hinzugeben. Auch über den Tod hinaus erstreckt sich die Liberalität. Legate und testamentarische Stiftungen sind häufig und genießen besonderen Rechtsschutz. Es ist Sitte, seinen Freunden und auch höher Gestellten Legate auszusetzen. Vielfach finden sich auch Stiftungen, nach denen an bestimmten Tagen, namentlich am Geburtstage des Verstorbenen auf dem Grabe ein Mahl gehalten und den Anwesenden Geldsummen vertheilt wurden. Die Neigung der Römer, die Todten auch durch die Verkündigung ihrer Liberalität auf den Grabsteinen zu ehren, läßt uns hier einen Blick thun in eine Fülle von Schenkungen und Stiftungen, die hinter dem, was heute der Art geschieht, mindestens nicht zurücksteht. Und das alles gipfelte zuletzt in der Liberalität des Kaisers und des Staates, bei der es sich um Millionen handelte.

Zweifellos hatten diese Beweise der Liberalität zum Theil dieselbe Wirkung wie Armenunterstützungen. Dem minder Begüterten war es eine Hülfe, wenn er das Brot zu billigem Preise oder Getreide geschenksweise erhielt, oder wenn er an der Vertheilung von Geldgaben Theil nahm. Aber es war das doch etwas ganz anderes als Armenpflege. Liberalität ist die der barmherzigen Liebe, der caritas, im Christenthum entsprechende heidnische Tugend, aber von dieser ebenso verschieden wie das Heidenthum selbst vom Christenthum verschieden ist. Die barmherzige Liebe des Christen sieht in erster Linie auf die Bedürftigkeit, sie fragt nicht, wer der Bedürftige sonst ist, aber darnach um so mehr, ob er wirklich bedürftig ist. Bei

der Liberalität tritt die Bedürftigkeit ganz zurück. Man schenkt und giebt nicht, der Noth abzuhelfen, sondern zur Ergötzung der Beschenkten, und auch wo den Gegenstand der Schenkung die Bedürfnisse des täglichen Lebens bilden, fragt man doch nicht nach der Bedürftigkeit des Einzelnen. Der Bürger empfängt seinen Antheil, auch wenn er nicht bedürftig ist, während der Nichtbürger ausgeschlossen bleibt, wie bedürftig er auch sein mag. Meist beschränken sich die Geschenke eben auf den Kreis der Bürger; wo sie darüber hinausgehen, wo auch die Inquilinen an der Getreidespende oder dem Gastmahl Theil nehmen, wo ein freies Bad auch Fremden und Reisenden offen steht, geschieht das doch nicht mit Rücksicht auf ihre Bedürftigkeit, sondern nur um den Glanz der Liberalität zu erhöhen. Charakteristisch ist, daß, wo ein Maßstab für die Spenden angegeben wird, entweder bestimmt wird, daß alle die gleiche Gabe erhalten, oder daß die Höhergestellten, die Municipalbeamten, die Vorsteher des Collegiums das doppelte oder dreifache empfangen sollen,[5] also der gerade umgekehrte Maßstab der Bedürftigkeit, denn so erhielten ja die am meisten, die, in der Regel wenigstens, im geringsten Maße bedürftig waren. Charakteristisch ist es ferner, daß jeder anstandslos solche Spenden hinnimmt, auch wenn er nicht bedürftig ist. Man ist bei weitem nicht so bedenklich, Geschenke anzunehmen, wie wir heute. Wenn heute bei einer Beerdigungsfeierlichkeit jedem Anwesenden eine kleine Geldgabe gereicht würde, würden wir uns bedenken, sie anzunehmen. Damals nahm sie jeder. Kommt es doch sogar vor, daß auch Wohlhabende die Getreidespende annehmen oder durch ihre Freigelassenen holen lassen, ja sogar die den Besuchern in vornehmen Häusern gereichte Geldspende. Es wird eben alles nicht als Almosen betrachtet und war es auch nicht. Im tiefsten Grunde liegt der Unterschied der antiken liberalitas und der christlichen caritas darin, daß diese immer

nur das Wohl der Armen, der Nothleidenden im Auge hat; ihnen zu helfen ist ihr einziges Ziel, während der Römer, der die Tugend der liberalitas übt, in Wirklichkeit auf sich selbst sieht, ich meine nicht immer in der schlimmen Weise, daß er die Liberalität als Bestechung übt, um die Gunst des großen Haufens buhlend, obwohl das auch oft genug vorkommt, auch nicht immer in gemeiner Eitelkeit, aber doch so, daß ihm die Liberalität das Mittel ist, den Glanz seines Namens, seiner Stellung und seines Hauses, oder, was ja auch ihm selbst wieder zu gute kommt, den Glanz seiner Vaterstadt, des bürgerlichen Gemeinwesens zu entfalten und zu mehren. Christliche Barmherzigkeit ist selbstverleugnend, heidnische liberalitas im Grunde selbstsüchtig, wenn auch die persönliche Selbstsucht durch die Interessen des Gemeinwesens beschränkt wird, dem gegenüber der Grieche und Römer auch Opfer zu bringen bereit ist.

Daß eine Armenpflege, wie sie die christliche caritas hervorgebracht hat, aus der antiken liberalitas nicht entwachsen konnte, ist wohl klar. Dagegen finden wir eine Anzahl von Einrichtungen, die ihr wenigstens verwandt sind, und in deren Entwickelung sich doch eine dem Christenthum aus der Heidenwelt entgegenkommende Strömung auch auf diesem Gebiete des Lebens erkennen läßt.

Am nächsten kommt einer wirklichen Armenpflege, was in Athen für hülfsbedürftige Bürger geschah, wie denn überhaupt der Grieche seiner ganzen natürlichen Art nach mehr für Mildthätigkeit veranlagt ist als der Römer, zu dessen Charakterzügen auch eine große Nährigkeit, um nicht zu sagen Geiz, gehört, der starrer und selbstsüchtiger ist als der Grieche. In Athen empfingen solche, die wegen körperlicher Schwäche und Gebrechlichkeit ihren Unterhalt nicht verdienen konnten, Blinde, Lahme, Krüppel, eine tägliche Unterstützung von 2 Obolen. Das Gesetz beschränkte diese Unterstützung auf solche, welche weniger

als 3 Minen Vermögen besaßen. Die Bewilligung beruhte auf Volksbeschluß, die Prüfung der einzelnen Fälle stand dem Rath der 500 zu.[6] Waisen im Kriege gefallener Bürger wurden auf Kosten des Staates erzogen, die Knaben bis zum 18. Jahre, in welchem Alter sie dann mit voller Rüstung entlassen wurden. Auch sonst wurden Waisen mit besonderer Milde behandelt; Waisenvermögen wurde zur Vermögenssteuer nicht herangezogen.[7] Das Alles ist aber Athen eigenthümlich und findet sich sonst nirgends. Dafür hatte Athen in den ältern Zeiten auch den Ruhm, daß kein Bürger des Nothwendigen entbehrte oder die Begegnenden ansprechend den Staat beschämte.[8] In Zeiten der Theurung wurde auch Getreide vertheilt. Aber nur Bürger hatten an diesen Unterstützungen Theil, für Nichtbürger sorgte auch in Athen Niemand. Später als Athen einer wüsten Demokratie verfiel, gehörte es zur Praxis der Volksführer, dem souveränen Pöbel auch damit zu schmeicheln, daß Staatsgelder geschenksweise vertheilt wurden. Schon Themistocles vertheilte die Einkünfte der Bergwerke. Dazu kamen nachher die Theatergelder, die s. g. Theoriken,[9] ein rechter Krebsschaden Athens. Jeder Bürger erhielt 2 Obolen Eintrittsgeld für das Theater; für den Besuch der Volksversammlung wurden 3 Obolen gezahlt, ebensoviel als Richtersold, und täglich saß ungefähr der dritte Theil des Volks zu Gericht. Die Folge war, daß das Volk sich mehr und mehr von der Arbeit entwöhnte, daß es wirthschaftlich und sittlich herunterkam, und als dann der unglückliche Ausgang des peloponnesischen Krieges dieser Herrlichkeit ein Ende machte, versank das sonst so blühende und wohlhabende Athen in die tiefste Armut.

Was in Athen dem Volke auf Staatskosten geschenkt wurde, war verschwindend klein gegen das, was in Rom zur Vertheilung kam. Handelte es sich dort nur um die verhältnißmäßig geringen Summen, welche die Athener ihren Bundesgenossen ab-

preßten, so hier um die unermeßliche Beute der eroberten Welt, an der das Volk seinen Antheil in Form von Getreidelieferungen, Congiarien, Mahlzeiten und Schauspielen empfing.

Die Versorgung der Stadt Rom mit Getreide, die Annona, gehört zu dem Großartigsten, was die Kunst der Staatsverwaltung aller Zeiten geschaffen hat. Das Getreide wurde theils von den Provinzen geliefert, theils auf Staatskosten angekauft, und mittelst einer eigens zu diesem Zwecke bestimmten Flotte nach Rom gebracht, um dort in Magazinen aufbewahrt und vertheilt zu werden. Ein Heer von Beamten hatte dafür zu sorgen, daß die Welthauptstadt immer den nöthigen Vorrath an Brotkorn hatte. Eine Hungersnoth in Rom hätte ja das ganze Reich erschüttern müssen. Anfangs begnügte man sich mit der Erhaltung mäßiger Getreidepreise. Cajus Gracchus setzte zuerst durch, daß den Bürgern der römische Scheffel Waizen zu 5 As, weit unter dem Kostenpreise, geliefert, später Clodius, daß ihnen ein bestimmtes Maß ganz unentgeltlich ausgetheilt wurde. Die Folge war, daß verarmte Bürger massenhaft nach Rom strömten. Kostete die Getreidelieferung dem Staate im Jahr 73 v. Chr. 10 Millionen Sesterzien (=1 754 000 ℳ), so waren die Kosten 46 n. Chr. schon auf fast 77 Millionen (13½ Millionen ℳ) gestiegen. Caesar fand 320 000 Getreideempfänger vor; er setzte ihre Zahl auf 150 000 herab und bestimmte, daß diese Zahl nie überschritten werden sollte. Nur durch Aussterben frei gewordene Stellen durften wiederbesetzt werden. Dennoch fand Augustus wieder eine größere Menge vor und verminderte die Zahl auf 200 000, welche Zahl dann die normale geblieben zu sein scheint. Bedingung für den Empfang der Getreidespende war lediglich das römische Bürgerrecht und die Ansässigkeit in Rom. Nach Würdigkeit wurde in keiner Weise gefragt. Auch scheinen die Besitzenden nicht gesetzlich ausgeschlossen gewesen zu sein; aber um in die Liste

aufgenommen zu werden, mußte man sich melden, und die Wohlhabenden werden sich nicht, wenigstens in späteren Zeiten nicht, gemeldet haben. Deßhalb werden die Getreideempfänger oft geradezu die Armen genannt.[10] Wer in die Liste aufgenommen war, erhielt eine Marke (tessera) und konnte sich auf diese jeden Monat 5 Scheffel aus den Magazinen holen. Dazu kamen dann und wann noch Geschenke an Oel, Salz, Fleisch, auch an Kleidungsstücken. Seit Septimius Severus wurde regelmäßig Oel vertheilt.[11] Aurelian fügte Schweinefleisch hinzu und wollte auch Wein vertheilen lassen, ging aber davon ab, als ihm der præfectus prætorii vorstellte, dann würde das Volk auch bald gebratene Hühner verlangen.[12] Wahrscheinlich erreichte übrigens die Lieferung des Getreides in natura schon unter Alexander Severus ihr Ende. Ob sofort Brotvertheilungen an die Stelle traten, ist nicht recht klar. Möglich, daß in den unruhigen Zeiten die Naturallieferungen einige Jahre ganz aufhörten. Seit Aurelian[13] wurde statt des Getreides Brot vertheilt, und zwar erhielt jeder täglich 2 Pfund Brot (panis gradilis). Diese Brotvertheilung dauerte dann bis in die späte Kaiserzeit. Uebrigens hatte schon Trajan in Rom ein Collegium von Bäckern errichtet, die unter der Aufsicht der Beamten der Annona standen und das Korn aus den öffentlichen Magazinen zu billigerem Preise bezogen, dafür aber verpflichtet waren, gutes und billiges Brot zu backen.[14]

Die Motive, welche die Getreidevertheilung ins Leben riefen, waren zunächst nicht humane, sondern lediglich politischer Natur. Gracchus und Clodius wollten mit ihren Getreidegesetzen das Volk gewinnen. Auch bei Cäsar und Augustus wirkten politische Tendenzen mit, wenn sie diesem Theile der Staatsverwaltung eine besondere Aufmerksamkeit widmeten. In der Erkenntniß, daß der Hunger allezeit ein Haupthebel der Revolution gewesen ist, wollten sie das Volk zur Entschädigung für

die verlorene Freiheit wenigstens satt machen. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß die Einrichtung durch die Normirung der Zahl der Getreideempfänger und durch die in Folge davon eintretende Beschränkung auf die sich meldenden besitzlosen Bürger einen etwas andern Charakter gewinnt. Sie wird im Laufe der Kaiserzeit doch eine Art Armenpflege, wenn auch eine sehr unvollkommene und einseitige. Es ist das auch eines der Symptome, deren wir noch mehr kennen lernen werden, daß innerhalb des Heidenthums selbst ein Neues sich anzubahnen beginnt. [15]

Die Getreidelieferungen waren nicht das Einzige, was dem Volke aus der Beute der eroberten Welt zufiel. Sehr erheblich waren auch die Geldgeschenke der Kaiser, die Congiarien und Donative. Bei jeder Thronbesteigung, bei der Feier der 5jährigen oder 10jährigen Herrschaft, bei jedem freudigen Ereigniß im Herrscherhause, einer Geburt, einem Triumph oder auch aus dem Testamente eines verstorbenen Kaisers erwartete und empfing das Volk ein Geldgeschenk. Diese waren verschieden sowohl der Summe als dem Kreise der Empfänger nach. 60 oder 100 Denare (42—70 ℳ) für jeden war wenig, Hadrian gab 1000 (700 ℳ), Septimius Severus 1100 (770 ℳ) Gallienus 1250 (875 ℳ). Gewöhnlich empfingen das Congiarium nur die Getreideempfänger, öfter war aber der Kreis der Beschenkten auch größer. Eine übrigens nicht einmal vollständige Berechnung ergibt, daß vom Regierungsantritt des Nero bis zum Tode des Septimius Severus auf diese Weise jährlich im Durchschnitt etwa 6 Millionen Mark vertheilt wurden. [16] Endlich gehören hierher auch die öffentlichen Mahlzeiten und die Spiele. Beim Triumph des Cäsar speiste das Volk an 22000 Tischen; der Chier und Falerner floß in Strömen, und das Volk hatte einmal Gelegenheit zu erfahren, wie die viel gerühmten Muränen schmeckten. [17] Auch mit den Spielen im Amphitheater und

im Circus, welche dem Volk unter Marc Aurel an 135 Tagen im Jahr geboten wurden, waren oft Geschenke für die Zuschauer verbunden. Unter dem Porticus des Theaters waren allerlei Kaufmannswaaren aufgestellt, die nach Beendigung des Schauspiels dem Volk zu plündern überlassen wurden. Oder es wurden Geldstücke oder Nahrungsmittel unter das Volk geworfen, auch Lotterieloose, auf die man gewinnen konnte. So ließ Nero 1000 Lotterieloose auswerfen, und diejenigen, welche ein solches erhaschten, konnten, je nachdem das Glück ihnen günstig war, Korn, Geld, ausländische Vögel, Pferde, aber auch Schiffe und ganze Landgüter gewinnen.[18]

Die Summen, welche so verausgabt wurden, waren sehr erheblich. Auch wenn wir die Spiele und was damit zusammenhing nur sehr gering anschlagen, werden wir doch eher hinter der Wirklichkeit zurückbleiben als sie überschreiten, wenn wir 30 Mill. Mark jährlich rechnen. So viel verschlang die eine Stadt Rom, die doch nur ungefähr $1^1/_2$ Millionen Einwohner haben mochte. Und was erreichte man damit? Nicht einmal die Unterhaltung der 200 000 Getreideempfänger. Denn 5 Scheffel Waizen monatlich reichte für eine Familie nicht aus. Und weiter geschah nichts. Es gab keine Armenhäuser, keine Krankenhäuser. Lazarethe kannte man im römischen Reiche, bezeichnend genug, nur für Sklaven und Soldaten. Von Antoninus Pius wird uns zwar erzählt, daß er bei dem Tempel des Epidaurischen Aesculap ein zur Aufnahme von Kranken bestimmtes Gebäude errichten ließ. Aber ein Krankenhaus war es nicht, sondern nur eine Art von Hospiz für die, welche den Gott ihrer Krankheit wegen zu befragen kamen.[19] An Fürsorge für Witwen und Waisen fehlte es ebenfalls, und für die Nichtbürger gab es überhaupt keine Hülfe. Höchstens fiel je und dann, wenn Ueberfluß an Getreide vorhanden war, für sie etwas ab. Das Schlimmste aber waren die entsittlichenden Wirkungen dieses Systems.

Eine wirkliche Liebesgabe hebt den Empfänger; das ist die Macht der der Gabe innewohnenden Liebe. Diese dem Volke von der Beute der eroberten Welt hingeworfenen Brocken konnten das Volk nur corrumpiren. Immer mehr wurde der römische Pöbel ein arbeitsscheuer und doch genußsüchtiger Haufe, der jedem neuen Machthaber zujubelte in Hoffnung auf neue Geschenke, der dem Muttermörder Nero, als dieser nach der furchtbaren That in Rom einzog, in weißen Kleidern mit Kränzen geschmückt entgegenzog. Nirgends mehr als gerade im Hinblick auf die dem römischen Volke in einem nie wieder erreichten Maße ausgetheilten Geschenke und Gaben fühlt man, daß der alten Welt das fehlt, was allein diesen Gaben hätte Werth verleihen und sie fruchtbar machen können, die Liebe.

Die Provinzialstädte strebten, in allen Stücken Nachbilder Roms zu sein. Zwar an der Liberalität, die in Rom geübt wurde, hatten die Provinzen keinen Theil, im Gegentheil sie mußten contribuiren, um solche Liberalität möglich zu machen. Nur bei außerordentlichen Unglücksfällen ließen die Kaiser auch dort Getreide vertheilen, z. B. Tiberius an die durch ein Erdbeben verwüsteten Asiatischen Städte, Marc Aurel an die Etrurischen bei einer Hungersnoth.[20] Aber bei der trefflichen Ausbildung der Communalverwaltung wurde auch in den Municipalstädten, obwohl in kleinerem Maßstabe für Beschaffung reichlicher und billiger Getreidezufuhr gesorgt; und bei dem überall regen Localpatriotismus fehlte es nicht an Privatpersonen, die auf ihre Kosten Getreide, Oel, oder auch Geldspenden vertheilen ließen. Auch hier forderte es die Sitte, daß die Aedilen und Prätoren, die an der Spitze der städtischen Verwaltung standen, die Decemvirn, die in der Municipalstadt waren, was in Rom der Senat, bei ihrer Wahl dem Volke Mahlzeiten und Spiele gaben. Die Vorsteher der Augustalen, zu deren Collegien auch die reichen Freigelassenen Zutritt

hatten, während ihnen die städtischen Aemter verschlossen waren, mußten ebenfalls in dieser Weise ihre Freigebigkeit zeigen, und wo etwa einem hervorragenden Manne, einem mit Glücksgütern reich gesegneten Gliede des städtischen Gemeinwesens die Ehre einer Statue zu Theil wurde, erwiderte er das sicher dadurch, daß er dem Volke eine Mahlzeit zurichtete oder auch Mann für Mann ein Geldgeschenk gab.[21] In geringerem Umfange wiederholte sich in den Provinzen, was in Rom geschah.

War das Alles keine wirkliche Armenpflege, so hat man dagegen eine solche, oder doch ein Stück derselben, in zwei anderen, für das sociale Leben der Zeit allerdings bedeutsamen Institutionen finden wollen, in der Aussendung von Colonien und in der Clientel. Beides ohne Grund. Die Colonien sind nie ein Stück Armenpflege gewesen, ihre Aussendung hatte ganz andere Motive, als Arme zu versorgen. In der Blütezeit der Republik dienten sie, den Besitz des eroberten Landes zu sichern, später, seit den Bürgerkriegen, die abgedankten Soldaten unterzubringen und zu belohnen. Sulla vertheilte an seine Soldaten Ländereien in Italien, deren bisherige Besitzer gewaltsam vertrieben wurden. Nach der Schlacht bei Philippi waren 170 000 Mann zu versorgen. Außer den Ländereien der Proscribirten wurde dazu unter der Form des Zwangsverkaufs (der Kaufpreis wurde aber nie bezahlt) der Besitz einer Reihe von Communen bestimmt. Die aus ihrem Eigenthum einfach ausgewiesenen Besitzer vermehrten das Proletariat in Rom; die Veteranen hatten keine Lust zum Ackerbau und verkauften ihre Ländereien bald wieder. So war der Erfolg nur das Anwachsen des großen Grundeigenthums, der Latifundien, und die Vermehrung der besitzlosen Klasse. Augustus hatte einmal den Gedanken, 80 000 arme Bürger in überseeischen Gebieten unterzubringen, der Gedanke kam aber nicht zur Ausführung. Auch dabei war übrigens die Absicht

nicht, Arme zu versorgen, sondern eine unruhige und gefährliche Menge aus Rom los zu werden.

Eben so wenig hatten die römischen Großen, wenn sie Scharen von Clienten um sich sammelten, dabei die Absicht, sich der Armen anzunehmen, mochte auch thatsächlich manchem, der sonst nichts besaß, damit die Möglichkeit eines, wenn auch nur schmalen Unterhalts geboten werden. Die Clientel, ursprünglich ein heiliges Pietätsverhältniß, war zur Kaiserzeit bereits zu einem bloßen Miethverhältniß herabgesunken. Der Troß der Clienten kam Morgens zur Begrüßung, begleitete den Herrn, wenn er ausging, und trug überhaupt zum Pomp des Hauses bei. Dafür empfingen sie die sportula. Diese bestand früher in einer Mahlzeit, wurde aber später in Geld umgesetzt und betrug ungefähr 1,20 ℳ. täglich. Bei festlichen Gelegenheiten wurden sie auch zur Mahlzeit eingeladen, dann aber oft schlecht behandelt. Sie bekamen schlechteres Essen, als die übrigen Gäste, und wenn der Herr Falerner trank, mußten sie sich mit einer geringeren Sorte begnügen. Ueberhaupt fristeten sie nur kümmerlich ihr Dasein. Die 480 ℳ., die sie ungefähr im Jahre erhielten, reichten nicht aus, und sie mußten sich Mühe geben, durch besonderen Diensteifer noch irgendwo ein Geschenk dazu zu verdienen. Dennoch gab es in Rom ihrer viele Tausende. Der Römer jener Zeit trieb sich lieber als Hungerleider und Speichellecker im Atrium der Vornehmen umher, als daß er ordentlich und redlich gearbeitet hätte.

Anders steht es schon mit den sogenannten Alimentationen, den Stiftungen zur Erziehung armer Kinder.[22] Von Nerva an finden wir deren, und namentlich Trajan hat ihnen ein besonderes Interesse zugewendet. Antoninus Pius gründete eine solche für Mädchen zum Gedächtniß seiner Gemahlin Faustina (die puellae Faustinianae), Septimius Severus für Knaben und Mädchen zum Gedächtniß der Julia Mammaea (pueri

puellaeque Mammaeani). Das dazu bestimmte Capital war auf Landgüter zu mäßigem Zins belegt, und von den Zinsen wurden dann Knaben und Mädchen, meist nur freigeborene, unterhalten und erzogen. So besaß eine derartige Stiftung in Veleja in Oberitalien ein Capital von 1 044 000 HS (183 126 ℳ), das zu 5% 52 200 HS (9 155 ℳ) Zinsen brachte. Davon wurden 281 Kinder (245 eheliche Knaben, 34 eheliche Mädchen und zwei uneheliche Kinder je ein Knabe und ein Mädchen) erzogen. Die Knaben bekamen 16 HS (2,80 ℳ) die Mädchen 12 HS (2,10 ℳ) monatlich. Bei jenen währte die Unterstützung bis zum 18., bei diesen bis zum 14. Jahre. Derartige Stiftungen waren später über ganz Italien verbreitet, sie standen unter eigenen Beamten, und ihre Verwaltung war in bestimmte Regionen getheilt. Es müssen ihrer also zahlreiche gewesen sein. Auch außer Italien finden sich welche. So kommt in Spanien eine Stiftung der pueri Iuncini vor,[23] und in Africa in der Colonie Cirta Sicca vermacht unter Antoninus und Verus Jemand eine Summe, von deren Einkünften 300 Knaben und 200 Mädchen erzogen werden sollen. Für die Knaben werden 30 Den. (21 ℳ) für die Mädchen 24 Den. (16,80 ℳ) jährlich gezahlt. Die Knaben sollen 3—15, die Mädchen 3—12 Jahre alt sein und die Zahl immer voll erhalten werden. Es können neben Kindern von Bürgern auch Inquilinenkinder ausgewählt werden.[24]

Auch bei diesen Stiftungen waren die Motive zunächst mehr politischer Natur. Die zunehmende Entvölkerung Italiens lenkte den Blick der Kaiser auf das nachwachsende Geschlecht, und die so stark überwiegende Zahl der Knaben deutet schon darauf hin, daß man auch die Absicht hatte, einen Nachschub für die Legionen zu erziehen. Daß aber die Stiftungen nicht mehr lediglich politischen, sondern auch bereits humanen Motiven entstammen, beweist nicht bloß der Umstand, daß doch auch

Mädchen an ihnen Theil hatten, sondern auch daß die Kaiser derartige Stiftungen zu Ehren ihrer Gemahlinnen gründen, noch mehr, daß eine Reihe derselben auch von Privatpersonen ausgeht. Plinius[25] schenkt der Stadt Comum 500 000 HS (87 700 ℳ) zu einer Stiftung für freigeborene Knaben und Mädchen und erhöht die Summe testamentarisch noch um 300 000 HS (52 600 ℳ) Eine reiche Frau Macrina vermachte 1 Million zu demselben Zweck,[26] und fast noch bezeichnender ist jene schon erwähnte Schenkung, von der die in Spanien gefundene Inschrift Kunde gibt. Eine gewisse Fabia vermachte für die pueri Iuncini und die puellae (der Name fehlt in der Inschrift) 50 000 HS (8 770 ℳ) Die 6% Zinsen 3 000 HS (435 ℳ) sollen zweimal im Jahre am Geburtstage ihres Mannes und an ihrem eigenen Geburtstage vertheilt werden. Die Knaben bekommen jeder 30 HS (5,35 ℳ), die Mädchen jedes 40 HS (7 ℳ). Reicht die Summe nicht aus, so erhalten die Mädchen auch 30, schießt etwas über, so wird es nach demselben Maßstabe vertheilt. Gerade darin, daß die Mädchen reicher bedacht werden als die Knaben, zeigt sich unzweifelhaft der humane Charakter dieser Stiftung. Wie fern lagen sonst der antiken Welt Gedanken, wie sie in derartigen Stiftungen sich bethätigen! wie gering wurden Kinder und zumal Mädchen geachtet! Man fühlt auch hier, daß ein neuer Geist sich Bahn bricht. Die Abbildung Trajans, die uns aufbehalten ist, der Kaiser in Mitten der von ihm versorgten Kinder, ist auch ein bedeutsames Symptom der dem Christenthum entgegenkommenden Strömung in Mitten der Heidenwelt.

Noch deutlicher werden wir diese Strömung beobachten, wenn wir einen Blick in das Leben der zahlreichen Genossenschaften (collegia) werfen, die für das ganze sociale Leben der Kaiserzeit so überaus bedeutsam sind. In ihnen finden wir noch am ersten etwas der christlichen Liebesthätigkeit Analoges

oder, wenn das vielleicht noch zu viel gesagt ist, in ihnen kommt jene vorhin erwähnte Strömung am nächsten an das Christliche heran, ganz abgesehen von der Bedeutung, welche die Collegien auch dadurch haben, daß sie für so manches im Leben der Christengemeinden, und gerade für die Liebesthätigkeit, die rechtliche Form und Ordnung dargeboten haben.[27]

Schon in Griechenland bestanden Genossenschaften allerlei Art und zu den verschiedensten Zwecken. Wollten etwa junge Leute ein fröhliches Mahl halten, oder wollten sie eine Festlichkeit begehen, oder hatte man die Absicht, irgend etwas durch Bestechung zu erreichen, wozu eine größere Summe erforderlich war, so bildete man eine „Genossenschaft" (Eranos) und brachte gemeinsam das erforderliche Geld auf. Auch Handwerker bildeten Genossenschaften, und es gab deren ebenso zum Zwecke gegenseitiger Unterstützung. Gerieth einer aus ihrer Mitte in Noth, so leistete ihm die Genossenschaft einen Vorschuß, den er, in bessere Lage gekommen, zurückbezahlte.[28] In Rom finden sich von früh an Collegien der Handwerker und Genossenschaften zu anderen Zwecken, namentlich auch zur Verehrung irgend einer Gottheit. Die Republik ließ sie gewähren und steuerte nur etwaigen Ausschreitungen. Den Kaisern waren die collegia verdächtig, weil sie leicht der Sitz von Verschwörungen werden konnten. Die meisten wurden deßhalb unterdrückt, und die Gründung neuer an eine specielle Erlaubniß des Senats geknüpft. Durch Senatusconsult allgemein gestattet waren jedoch die collegia der geringen Leute (collegia tenuiorum).[29] Ihre Bestimmung war, durch monatliche Beiträge ihrer Mitglieder (stips menstrua) eine Kasse (arca) zu bilden, aus der dann beim Tode eines Mitgliedes die Kosten der Beerdigung bestritten wurden. Sie waren also Todtenkassen. Die ihnen ertheilte Erlaubniß war an die Bedingung geknüpft, daß sie nur einmal im Monat zusammenkamen und keinen andern als

den angegebenen Zweck verfolgten. Trotz der strengen Gesetzgebung mehrten sich die collegia, und die Regierung ließ sie gewähren, wo sie unschuldig schienen. Alexander Severus gab alle collegia der Kunst und des Geschäfts frei und ordnete ihre rechtlichen Verhältnisse. Von da an entfalteten sie sich in reichster Mannigfaltigkeit, zumal als die Aufnahme aller Provinzialen in das Römische Bürgerrecht durch Caracalla auch diesen gestattete, collegia zu bilden. Nicht nur Kaufleute der verschiedenen Zweige, Handwerker aller Art, Wollarbeiter, Purpurfärber, Schuhmacher, Fischer, Schiffer bildeten collegia, auch die Landsleute thaten sich zu solchen zusammen, die Provinzialen, die sich in Rom, und die Römer, die sich in der Provinz trafen. Die Zeit hatte ein starkes Bedürfniß des Zusammenschlusses; namentlich machte sich ein solches in den niederen Ständen fühlbar, für welche die collegia ein Hauptmittel wurden, ihre sociale Lage zu bessern und sich in einer ganz aristokratisch angelegten Welt emporzuarbeiten. Dazu kam das Bedürfniß der Geselligkeit. Alle collegia waren zugleich gesellige Zusammenkünfte, ja manche scheinen gar keinen andern Zweck als den der Geselligkeit gehabt zu haben. Die Verfassung der Collegien war nach dem Muster der Municipalverfassung geordnet. An der Spitze standen Magistri oder Curatoren, die jährlich neu gewählt wurden. Aus den höheren Ständen suchten die collegia dann Patrone zu gewinnen, besonders in der Hoffnung, daß diese die ihnen erwiesene Ehre mit Liberalität vergalten, eine Hauptquelle der Einnahmen für die Genossenschaft. Während die ärmeren collegia ihre Zusammenkünfte in irgend einem Wirthshause hielten, hatten die reicheren ein eigenes Versammlungshaus (schola) mit einem Versammlungs- und Eßsaal, aber auch mit einer Capelle, oder wenigstens einem Altar. Denn alle hatten zugleich einen religiösen Hintergrund, und verehrten als Beschützerin irgend eine Gottheit, deren Dienst mit zu ihren Zwecken gehörte.

Zu einer wirklichen Liebesthätigkeit kommt es nun freilich auch in den Collegien nicht, ein rechtes Zeichen, wie fern eine solche der heidnischen Welt lag. Tertullian weist ausdrücklich darauf hin, daß in den Christengemeinden die gesammelten Beiträge, die er im Uebrigen ganz mit den in den Collegien gesammelten in Parallele stellt, nicht wie dort zu Fressen und Saufen, sondern zur Unterstützung der Armen verwendet werden.[30] Allein bei vielen Collegien gehörte doch auch gegenseitige Unterstützung zu den Zwecken, die man verfolgte. In erster Linie ist dahin zu rechnen, daß sie, wie oben bemerkt, sehr oft Begräbnißkassen bildeten. Ein derartiges Collegium ist z. B. das der Verehrer der Diana und des Antinous (cultores Dianæ et Antinoi), dessen Statuten wir aus einer Inschrift vom Jahre 136 genauer kennen.[31] Es gehörten geringe Leute dazu, Freigelassene, auch Sklaven. Jedes Mitglied zahlte beim Eintritt 100 HS (17,54 ℳ) ein und dann als regelmäßigen Beitrag monatlich 5 as (ca. 20 ₰). Beim Tode eines Mitgliedes wurden für die Kosten der Beerdigung 300 HS (52,62 ℳ) ausgezahlt, wovon 50 HS (gegen 9 ℳ) an die Genossen des Collegiums vertheilt wurden, welche der Beerdigung beiwohnten. Hatte der Verstorbene keine Angehörigen, so sorgte die Genossenschaft für die Beerdigung. Auch gemeinsame Mahlzeiten werden erwähnt, an denen natürlich auch die Sklaven Theil nahmen, die sich in diesem Kreise einmal auf Stunden wenigstens frei fühlen durften. Wurde ein Sklave freigelassen, so hatte er statutenmäßig eine Amphora Wein zu liefern, bei der dann seine Freilassung von den übrigen gefeiert wurde. Auch Unterstützungen anderer Art kamen vor. Bei der Legio III. Aug. bestand eine Schola von 36 Personen.[32] Der Eintretende bezahlte bei seinem Eintritt 750 Den. (525 ℳ) und gab einen laufenden Beitrag. Dafür bekam er aus der Kasse, wenn er über See reisen mußte, einen Zuschuß zum Reisegelde

von 200 D. (140 ℳ), der Reiter 500 D. (315 ℳ), und wenn er befördert wurde, einen Zuschuß von 500 D. zu den Equipirungskosten, endlich beim Tode die Begräbnißkosten. Wer als Veteran ehrenvoll entlassen wurde, erhielt beim Abschied 6000 HS (1050 ℳ).

Viele dieser Collegien sammelten mit der Zeit ein erhebliches Vermögen, namentlich auch aus den Schenkungen und Stiftungen ihrer Patrone oder hervorragenden Mitglieder. Es wurden ihnen Häuser, Grundstücke, Capitalien geschenkt und vermacht, um an bestimmten Tagen eine sportula, eine Spende an Brot, Wein oder Geld unter ihre Mitglieder zu vertheilen. Besonders bemerkenswerth sind die Stiftungen zum Gedächtniß der Verstorbenen, da sie offenbar die Grundlage bilden zu dem später in der Kirche so bedeutsamen Memorienwesen. Allgemein war es Sitte, für sein Grab und sein Gedächtniß nach dem Tode zu sorgen. Reiche bauten ein Mausoleum, mit Capelle, Altar, Eßsaal, auch wohl einem Garten oder einem weitläufigen Park. Man sorgte aber auch dafür, daß solche da waren, die des Todten gedachten und ihm Ehre erwiesen, namentlich an seinem Geburtstage Kränze brachten, Lampen anzündeten, opferten und ein Gedächtnißmahl hielten Dazu setzte man ein Kapital aus, und um die Stiftung sicher zu stellen und die pünktliche Ausführung der testamentarischen Bestimmungen zu erreichen, benützte man gern die Corporationen, namentlich die Collegien. Ihnen vermachte man Geld oder Ländereien und verpflichtete sie, bestimmungsgemäß die Anniversarien des Verstorbenen mit Opfern, Kränzen, Gastmählern und Geldvertheilungen zu begehen. Thut das Collegium seine Pflicht nicht, so wird eine Strafe festgesetzt,[33] oder auch bestimmt, daß die Schenkung an eine andere Corporation kommen soll.[34] Einige Beispiele mögen das erläutern. Im J. 149 vermachte ein gewisser Sextus Fadius dem Collegium fabrum Narbonensium

16 000 HS (2800 ℳ), damit die Zinsen an seinem Geburtstage unter die Anwesenden und Mitspeisenden vertheilt werden.[35] Ein anderer vermacht 100 000 HS (17 541 ℳ), damit aus deren Einkünften jährlich an seinem Grabe wenigstens 12 Menschen ein Mahl halten. Die Sorge dafür hat das Collegium centenariorum.[36] Die Zahl der Speisenden wird meist genau bestimmt, auch dafür gesorgt, daß die durch den Tod hervorgerufenen Lücken wieder ausgefüllt werden.[37] Auch sonst sind die Einzelheiten oft sehr genau bestimmt. Da bestimmt z. B. Jemand, daß an seinem Geburtstage seine Statue gesalbt, mit Kränzen gekrönt und zwei Wachskerzen davor angezündet werden sollen. Vor der Basis der Statue soll dann von der 3. Stunde an den Decurionen eine sportula ausgetheilt werden.[38] Da vermacht eine Frau Valeria dem Collegium fabrum centenariorum eine Summe mit der Bestimmung, daß zu ihrem Gedächtniß aus den Einkünften jährlich an ihrem Geburtstage 200 D. (140 ℳ) an die Anwesenden vertheilt und von 200 D. ein Mahl gehalten werden soll. Ihr Ehemann schenkt der schola vexillariorum 30 000 HS zu einem Mahle für 250 D. (210 ℳ), 250 D. sollen unter die Anwesenden als sportula vertheilt werden.[39] Oft wird auch der Maßstab der Vertheilung angegeben und dann immer so, daß die Beamten des Collegiums je nach ihrem Range mehr erhalten. So vermacht ein Vorsteher den Augustalen 100 000 HS (17 541 ℳ). Die Zinsen sollen an seinem Geburtstage als sportula vertheilt werden; die Vorsteher erhalten 4 D. (2,80 ℳ), die andern 3 D. (2,10 ℳ), jedoch nur die Anwesenden. Sollten weniger zusammenkommen, so erhalten die Erschienenen einen um so größeren Antheil.[40] Salvia Marcellina vermacht zum Gedächtniß ihres Mannes, der Aufseher in der kaiserlichen Pinakothek gewesen ist, dem Collegium des Aesculap und der Hygiäa 50 000 HS (8772 ℳ). Von den Zinsen soll zweimal im Jahre eine sportula ausgetheilt werden;

dabei erhalten die höheren Beamten des Collegiums je 6 D. (4,20 ℳ) und 8 Krüge Wein, die niederen Beamten 4 D. (2,80 ℳ) und 6 Krüge Wein, die gewöhnlichen Mitglieder 2 D. (1,40 ℳ) und 3 Krüge Wein, außerdem jeder 4 Brote.[41] Auch hier zeigt wieder der Maßstab der Vertheilung, daß wir keine Liebesthätigkeit vor uns haben. Die Bedürftigkeit wird nicht berücksichtigt, die voraussichtlich am wenigsten Bedürftigen empfangen das meiste. Die Absicht der Schenkenden ist auch nicht Armen zu helfen, sondern ihr und der Ihrigen Gedächtniß zu ehren, oder den Genossen des Collegiums eine Ergötzlichkeit zu bereiten. Aber gewiß kam doch die sportula und die Mahlzeit, das ausgetheilte Brot und der Wein auch manchem Hülfsbedürftigen zu gute, und haben wir auch keine eigentliche Liebesthätigkeit vor uns, so doch immerhin ein gewisses Analogon, das sich zur christlichen Liebesthätigkeit verhält wie antike liberalitas zur christlichen caritas, und jedenfalls ist die Bildung der Collegien und das in ihnen sich entfaltende Leben für die christliche Liebesthätigkeit und ihre Entwicklung von der höchsten Bedeutung gewesen.

Zunächst boten die Collegien, als in den Christengemeinden die Kraft wirklicher Liebe erwachte, für die Liebesthätigkeit derselben die bestimmten Formen dar, in denen sie sich bethätigen konnte. Ganz so wie in den Collegien ein monatlicher Beitrag gesammelt wurde, sammelte man auch in den Christengemeinden Beiträge, auch da hatte man eine arca, und es ist bezeichnend, daß Tertullian, wo er von den Sammlungen für die Armen redet, sich derselben Ausdrücke bedient, die in den Collegien als technische üblich waren. Ganz ähnlich, wie die Heiden Stiftungen zum Gedächtniß Verstorbener (ad memoriam) machten, finden wir nachher in der Kirche unzählige Memorienstiftungen, nur daß jetzt ihr Zweck ist, den Armen zu helfen. Sodann, und das ist noch wichtiger, pflegten die Collegien den Zusammen-

schluß gerade der Glieder der niedern Stände und den Sinn für Brüderlichkeit. Was für die höhern Stände die Familienzusammenhänge, die Gentilverbindungen waren, das wurden den untern Ständen die Collegien. Es ist doch nicht zu unterschätzen, daß sich die Mitglieder der Collegien unter einander Brüder und Schwestern nannten,[42] daß ihre Vorsteher und Vorsteherinnen als Vater und Mutter bezeichnet wurden, und daß jetzt den Verstorbenen auf Grabinschriften, während es früher nur hieß, er sei liebevoll gegen die Seinen gewesen, nachgerühmt wird, er habe sich liebevoll im Collegium erzeigt.[43] Das Alles ist doch schon wie ein Schatten von Liebe und Liebesthätigkeit, und auch hier erkennen wir wieder die dem Christenthum entgegenkommende Strömung in der Heidenwelt. Was mußte es doch dem Handwerker, der sonst von allen Aemtern im Staat wie in den Municipalstädten, von allen Priestercollegien und Ehrenämtern ausgeschlossen war, für ein ehrendes Gefühl sein, daß er wenigstens in seinem Collegium etwas bedeutete und da zu Aemtern und Ehren kommen konnte, und noch mehr für den Sklaven, daß er da wenigstens als Mensch behandelt wurde. Man muß sich die ganze gedrückte Lage der niedern Stände in der aristokratischen Welt vorstellen, um zu würdigen, was für sie die Collegien bedeuteten, und zu verstehen, weßhalb sie mit solcher Liebe gepflegt wurden.

Doch auch das ist noch nicht die Hauptsache. Diese liegt erst darin, daß wir in den Collegien zum ersten Male etwas der christlichen Gemeindebildung Aehnliches auch im Heidenthum finden. Gerade dieser Punkt verdient die höchste Beachtung. Eine der Hauptursachen, weßhalb es in der alten Welt zu keiner Liebesthätigkeit, zu keiner Armenpflege kommen kann, ist die, daß die Trägerin einer solchen, die Gemeinde fehlt. Wir werden im Verlauf unserer Darstellung noch oft Gelegenheit zu der Beobachtung haben, daß das Steigen und Sinken der Liebes-

thätigkeit gerade mit dem Steigen und Sinken des gemeindlichen Lebens auf's engste zusammenhängt. Der antiken Welt ist der Begriff der Gemeinde aber ein fremder. Rodbertus hat in seiner Abhandlung über die römischen Tributsteuern [44] einmal darauf hingewiesen, daß man von Gemeinde erst reden kann, nachdem das Christenthum eine Gemeinde geschaffen hat, und daß gerade darin eine der stärksten Einwirkungen des Christenthums auf die gesammte sociale Entwickelung der Menschheit liegt. In der antiken Welt gibt es keine politische Gemeinde. Ueber der Familie erhebt sich gleich die Stadt, und selbst das römische Reich ist eigentlich nur eine Vereinigung von Städten. Ebensowenig kennt die antike Welt religiöse Gemeinden, Cultusgemeinden. Nur zu nahe liegt es uns, daß wir unwillkürlich christliche Anschauungen übertragend den heidnischen Cult dem christlichen darin ähnlich denken, als ob auch da eine Cultusgemeinde vorhanden wäre. Das ist aber entschieden ein Irrthum. Der heidnische Tempel ist nicht wie die christliche Kirche der Versammlungsort einer Cultusgemeinde, er ist das Haus des Gottes, welches das Volk nicht betritt, sondern nur die Priester. Der Altar steht vor dem Tempel, und das versammelte Volk ist bei dem Gottesdienste ganz unthätig; schweigend sieht es dem Opfer zu. „Habt Acht auf eure Zungen!" wurde beim Beginn des Opfers gerufen, und ein Flötenspieler blies während der heiligen Handlung, um jedes unpassende Wort, das ja nach dem Glauben der Römer so leicht zu einem bösen Omen werden konnte, zu übertäuben. Ueberhaupt war die Anwesenheit des Volkes bei den Cultushandlungen ganz gleichgiltig. Der Staat ließ die vorgeschriebenen Opfer durch die Priester in Gegenwart der Beamten darbringen, welche dem Gesetz gemäß dem Opfer beiwohnen mußten. War das Volk dabei, so doch nur als Zuschauer wie bei den Spielen. Höchstens war es ihm gestattet, wie z. B. bei den Opfern

für den Kaiser, nachher privatim zu opfern oder Weihrauch zu streuen.

Schon von hieraus ist es verständlich, daß der Cultus auch nirgends eine Anknüpfung oder Anregung für Liebesthätigkeit bot. Almosengeben ist kein Theil des Cultus. Wohl war es in einzelnen Tempeln Sitte, dem Gotte eine Gabe (stips) zu weihen, aber diese kam dem Tempel zu gute, oder wurde in heilige Quellen oder Seen geworfen. Unzählig waren die Sühnungen, die piacula, welche die den Römern innewohnende heilige Scheu erforderte, wenn der Blitz irgendwo eingeschlagen, unglückliche Vögel sich hatten sehen lassen, oder sonst irgend ein böses Omen wahrgenommen war; aber niemals wurden zur Sühne Almosen gegeben. Man that Gelübde, Unheil abzuwenden oder die Götter sich geneigt zu machen, aber die Gelübde beziehen sich auf Weihegeschenke, große Opfer, Spiele, niemals auf Almosen.[45] Mit dem Cultus waren auch Mahlzeiten verbunden, regelmäßig wiederkehrende oder bei besonderen Gelegenheiten veranstaltete, namentlich zur Abwendung irgend eines Unheils, in welchem Falle auch die Kosten durch Sammlungen aufgebracht wurden; aber es waren üppige Mahlzeiten der Priestercollegien wie der Salier und Arvalen, deren Mahlzeiten wegen des dabei entfalteten Luxus berüchtigt waren, oder es waren Mahlzeiten der Bürger; Arme wurden nicht gespeist. Nur ganz vereinzelt finde ich eine Almosenvertheilung bei dem Cult der Ceres, die übrigens keine altrömische Gottheit ist, sondern erst im Jahre 258 n. Chr. auf Befragen der Sibyllinischen Bücher eingeführt war. Der Tempel der Ceres stand unter Aufsicht der Aedilen, und die Strafgelder, welche diese verhängten, fielen dem Tempel der Ceres zu. Hier wurden sie theils zu Weihegeschenken und Bildsäulen benutzt, theils aber auch zu Brotspenden an Arme.[46]

Anders als mit dem öffentlichen Cult stand es mit dem

Cult der gentes und der collegia und mit dem Dienst der fremden Götter. Die Mitglieder der Gens oder des Collegiums waren verpflichtet, den von der Gens oder dem Collegium veranstalteten Opferhandlungen an bestimmten Tagen und in bestimmten Lokalen beizuwohnen, und die schola des Collegiums ist vielmehr das Analogon der christlichen Kirche als der Göttertempel. Namentlich aber haben die Genossenschaften von Fremden, die sich zum Cult irgend einer heimischen Gottheit in Rom oder einer andern italischen Stadt zusammenfanden, eine gewisse Aehnlichkeit mit der christlichen Gemeinde, die sich zum Cultus des wahren Gottes in Christo zusammenfand. So gab es, um nur ein Beispiel anzuführen, in Puteoli eine Genossenschaft syrischer Kaufleute, die sich zum Cult des Jupiter von Heliopolis vereinigt hatten. Während die offiziellen Tempel der Staatsgottheiten reich dotirt waren, mußten natürlich derartige Genossenschaften die Kosten ihres Cultus selbst tragen und erhoben zu dem Zwecke von ihren Mitgliedern Beiträge. Hier haben wir also schon eine Art von Cultusgemeinde, die zu Cultuszwecken Beiträge sammelt, was im offiziell römischen Cult nur für den Cult des Apollo und bei einzelnen Gelegenheiten, wo es sich um besondere Cultushandlungen zur Sühne, namentlich Lectisternien handelt, vorkommt.[47]

Daß eine stips zu milden Zwecken gesammelt wäre, davon finde ich kein Beispiel, wohl aber zu Ehrenbezeugungen. So legte das Volk seine Sechslinge zusammen, um die Kosten für das Begräbniß des Menenius Agrippa zu bestreiten, und beim Tode des Valerius Poblicola warf jeder einen Quadrans in das Haus des Consuls, um mit Hülfe des so gesammelten Geldes die Beerdigung desto stattlicher zu machen.[48] Sehr häufig wurden Statuen verdienter Männer aus freiwilligen Beiträgen errichtet. Doch nahm der so Geehrte das meist nicht an, sondern erwies seine Liberalität darin, daß er selber

die Kosten trug.[49] Eine stips zu sammeln, um Hungernde zu speisen und Nackte zu kleiden, dazu leitete weder die Religion an, noch lag es im Geist des Volkes. Erst als im Christenthum die Religion der Liebe erschien, erst als die Haufen der an Christum gläubig gewordenen wirkliche Gemeinden bildeten, von denen die Genossenschaften der Peregrinen in den römischen Städten nur ein Schatten gewesen waren, da wurde in diesen Christengemeinden ganz ähnlich wie in jenen Genossenschaften die stips gesammelt, aber nicht um in heilige Quellen geworfen zu werden, auch nicht um Statuen zu errichten oder gemeinsam zu essen und zu trinken, sondern um den Armen und Nothleidenden zu helfen.

So wenig die Religion, so wenig leitet auch die Philosophie zum Wohlthun an. Lactanz hat Recht, wenn er den Heiden zuruft: „Davon lehrt eure Philosophie nichts." Die Ethik der Griechen und Römer ist über einen mehr oder minder feinen Eudämonismus nicht hinaus gekommen. Oberstes Princip des Handelns ist doch immer das eigene Wohlbefinden. Selbst bei Plato ist es nicht anders, deßhalb darf es nicht Wunder nehmen, daß auch bei diesem edelsten Vertreter der antiken Welt der Egoismus oft so nackt hervortritt. Die höchste Idee ist ihm die Idee des Guten, welches über das Sein an Kraft und Würde hervorragend, für sich selbst nichts bedarf, dessen Folgen aber für alles andere nur wohlthuend sind.[50] Es ist die Ursache alles Heils, die Ursache alles Richtigen und Schönen.[51] Daher ist Gott, die erste Ursache des Werdens in der Welt, gut, und er versagt nichts Gutes und Wohlthuendes. Diesem Gotte möglichst ähnlich zu werden, muß das Streben des Menschen sein.[52] Hieraus folgt für die Idee des Staates, daß dem Gesetze, welches der Staat gibt, nicht daran liegt, daß es nur einer Art von Bürgern wohlgeht, sondern dem ganzen Staate, und deßhalb strebt es, die Bürger in eine derartige

Verbindung mit einander zu bringen, daß sie einander Hülfe leisten, jeder in dem Maße, wie er es zum Besten der Gemeinschaft vermag.[53] Damit sind Gedanken aufgestellt, welche bei weiterer Ausführung auch auf die Wohlthätigkeit als eine Betheiligung des gemeinsamen Lebens hätten führen müssen. Aber es ist bekannt, wie ungenügend, verkehrt und unmöglich die weiteren Ausführungen Platos über das gemeinsame Leben sind. In seinem Idealstaate ist kein Raum für Wohlthätigkeit. Bettler sollen einfach ausgetrieben werden. Sie stören ja das gemeinsame Wohlsein. Ist ein Arbeiter krank, so liegt für den Arzt keine Pflicht vor, sich seiner anzunehmen. Ist seine Constitution nicht stark genug, dem Uebel Widerstand zu leisten, so mag er sterben; das Leben eines solchen Menschen hat ja keinen höheren Zweck, als daß er sein Handwerk ausübt. Ist er dazu nicht mehr im Stande, so hat auch sein Leben keinen Werth mehr.[54]

Unter den Tugenden, die Aristoteles in seiner Ethik aufzählt, suchen wir die Wohlthätigkeit vergebens. Nur ein Anklang an diese begegnet uns in der Freigebigkeit, die nach Aristoteles die rechte Mitte hält zwischen Verschwendung und Geiz. Doch beschränkt sich die Ausführung darauf, daß gesagt wird, der Freigebige gebe gern von seinen Gütern, wenn und wann und wie viel sich schickt,[55] ohne daß diese leeren Rubriken ausgefüllt werden. Auch hat die Freigebigkeit bei Aristoteles zum Motiv nicht das Wohlwollen und die Liebe, sondern der Freigebige gibt, „weil es schön ist zu geben“,[56] also doch wieder nur um seiner selbst willen, um sich mit dieser Tugend zu schmücken. Doch führt Aristoteles, und hier kommt er christlichen Gedanken am nächsten, auch aus, daß der Werth der Freigebigkeit nicht nach dem Maß der Gaben, sondern nach der Gesinnung zu bemessen ist. Auch hat die Freigebigkeit nicht den Zweck, Noth zu lindern, sondern ihre Bethätigung ist nur

allgemein das Schenken. Etwas weiter kommt Aristoteles da, wo er von der Freundschaft handelt. Hier bringt er auch das Wohlwollen zur Sprache und die Wohlthätigkeit. Es ziemt sich, zu dem unglücklichen Freunde auch ungerufen zu gehen, denn es ist ein Beweis der Freundschaft, dem Nothleidenden auch ohne Aufforderung zu helfen.[57] Allerdings wird nun bei Aristoteles die Freundschaft nur durch die Tugend des andern und durch das Wohlgefallen, welches man an dieser Tugend findet, motivirt, aber sie erweitert sich dann doch zu etwas der allgemeinen Menschenliebe wenigstens Aehnlichem. Freundschaft kann nach den Ausführungen des Aristoteles zwischen solchen nicht bestehen, die nichts Gemeinsames mit einander haben, z. B. nicht zwischen dem Herrn und dem Sklaven. Denn sofern dieser ein Sklave ist, ist er nur ein beseeltes Werkzeug. Wohl aber ist Freundschaft mit ihm möglich, sofern er ein Mensch ist.[58] Damit hängt ein von Diogenes Laertius[59] überlieferter Ausspruch des Aristoteles zusammen, der, darüber getadelt, daß er einem schlechten Menschen ein Almosen gegeben, geantwortet haben soll: „Ich habe mich nicht seiner Sitten, sondern des Menschen erbarmt" oder nach einer andern Version: „Ich habe nicht dem Menschen, sondern dem Menschenthum gegeben." Freilich auch hier stoßen wir zuletzt auf den egoistischen Untergrund. Denn alle Freigebigkeit und Wohlthätigkeit entspringt nicht aus Liebe, sondern aus der Reflexion, daß ein solches Verhalten anständig und des trefflichen Mannes würdig ist. Der Treffliche thut Vieles für die Freunde und das Vaterland, er gibt Schätze, Ehren, Güter hin, das Schöne zu erwerben. Denn „von allem Löblichen theilt der Treffliche sich selbst das Beste zu."[60] Sich selbst das Beste — wie weit ist das von dem einfachen apostolischen Worte entfernt: „Die Liebe suchet nicht das Ihre!"

Uebrigens klingt die zuletzt angeführte Version des Aristo-

telischen Ausspruchs schon stark an die Stoa an. Die Stoiker durchbrechen zuerst das starre Nationalitätsprincip der alten Welt; sie reden von einer Menschheit, an der Jeder, auch der Sklave Theil hat. Ist es nun auch nicht die Liebe, welche diese menschliche Gemeinschaft zusammenhält, sondern die Natur, die gemeinsame Abstammung aus der Natur, so zeigt sich doch darin bei den Stoikern ein Fortschritt, daß sie auffallend viel von Wohlthätigkeit reden. Hat doch Seneca sieben Bücher „über die Wohlthaten“ geschrieben, in denen er die Pflicht Wohlthätigkeit zu üben nach allen Seiten hin erörtert. Er fordert nicht bloß, daß man überhaupt seinen Mitmenschen Wohlthaten erweisen soll, sondern auch, daß man gerne schenke und ohne Zögern gebe, daß die Gaben, die man Armen und Nothleidenden zukommen läßt, stillschweigend und bisweilen so gegeben werden, daß man den Geber nicht erfährt.[61] Er hebt daneben ausdrücklich hervor, daß man nicht geben soll, um etwas wieder zu empfangen, das wäre Wucher, nicht Wohlthat. Wie die rechte Tugend nur um der Tugend selbst willen geübt wird, so auch die Wohlthätigkeit nur um ihrer selbst willen.[62] Ja bei Seneca kommt sogar der Gedanke vor, daß wir so gebend die Götter nachahmen und uns die Götter zu Schuldnern machen, die es vergelten werden.[63] Das sieht für sich betrachtet den Vorschriften des Neuen Testaments sehr ähnlich und ist doch im Grunde etwas ganz anders. Bedenklich ist schon, wie ausführlich Seneca davon redet, daß man die, denen man Wohlthaten erweist, sehr sorgfältig auswählen soll. „Ich würde,“ heißt es, „einen unbescholtenen, einfachen, dankbar sich der Wohlthat erinnernden auswählen.“[64] Denn „zum Wohlthun gehört, daß ich Jemanden für würdig achte, ihm daher gerne gebe und aus meiner Wohlthat Freude ernte.“[65] Noch bedenklicher ist es, daß Seneca, so viel er vom Wohlthun redet, doch fast mehr noch vom Dank und von der Pflicht der Dankbarkeit

handelt. Er findet nicht Worte genug, um die Schändlichkeit des Undankes zu züchtigen. Selbst die Frage wird erörtert, ob es nicht richtig sei, dem Wohlthäter das Recht einer gerichtlichen Klage gegen den Undankbaren zuzugestehen. Seneca lehnt das zwar ab, aber er zieht daraus doch die Folgerung, daß man, eben weil es kein Klagerecht gegen den Undankbaren gibt, weil kein Richter uns zu Hülfe kommt, um so vorsichtiger bei der Auswahl derer sein soll, denen man Gutes erweist. Wer einem Undankbaren gibt, der thut wie ein Mensch, der einem Betrüger etwas anvertraut, oder der seinen Kindern einen Betrüger zum Vormund setzt.[66] Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß man auch einmal einem Bettler ein Almosen gibt oder einem Unwürdigen Feuer und Wasser darreicht. Das sind gar keine Wohlthaten; das thut man gedankenlos, ohne den Einzelnen zu beachten.[67] Ja Seneca geht dann noch weiter bis zu den Sätzen: „Die hartnäckig geübte Güte überwindet zuletzt auch den Bösen." „Der Undankbare schadet doch zuletzt nur sich selbst." „Ich will darum nicht träge, sondern nur um so fleißiger geben, wie ein guter Landmann durch doppelte Saat die Unfruchtbarkeit des Bodens überwindet." Er schließt mit dem stolzem Worte: „Es ist nicht Sache eines großen Geistes, zu geben und zu verlieren, aber es ist Sache eines großen Geistes, zu verlieren und doch zu geben."[68] So kommt alles Reden von Wohlthun zuletzt doch, wenn auch in etwas feinerer Weise, darauf hinaus, daß man gibt, um selbst etwas davon zu haben, wenn auch nicht Lohn, doch Dank; wenn nicht Dank, doch das Bewußtsein ein großer Geist zu sein. „Wenn du mich fragst, was ich von den Wohlthaten habe, so antworte ich ein gutes Gewissen."[69]

Zeigt sich da schon, daß die Wohlthaten, die Seneca mit so viel rhetorischem Schwunge preist, doch etwas ganz anderes sind, als die einfache von Herzen kommende Barmherzigkeits-

übung der Christen, so wird der Unterschied noch klarer, wenn man sieht, daß er Mitleid geradezu als etwas Krankhaftes, des Weisen Unwürdiges behandelt. Wie der Aberglaube (superstitio) eine krankhafte Verkehrung der Religion ist, so das Mitleid eine krankhafte Ausartung der Gnade und Güte. Mitleid ist der Fehler eines schwachen Geistes, der beim Anblick fremder Leiden unterliegt. Alte Weiber sind mitleidig, der Weise nicht. Er hilft dem Weinenden, aber er weint nicht mit ihm, er reicht dem Armen eine Gabe, dem Schiffbrüchigen und dem Sterbenden die helfende Hand, aber das Alles thut er ruhigen, unbewegten Geistes, nicht aus Mitleid, sondern aus Vernunft, indem er dem Menschen als Menschen aus dem gemeinsamen Besitz gibt, indem er sich sagt, daß die Natur allen gemeinsam ist.[70]

Jetzt begreifen wir wohl schon, weßhalb die römische Philosophie, ganz abgesehen auch davon, daß sie doch immer nur das Eigenthum weniger war, keine Liebesthätigkeit wie die christliche erzeugen konnte, weßhalb die alte Welt trotz alles Redens von Menschenthum und Brüderlichkeit, von Güte und Wohlthat doch blieb, was sie war: Eine Welt ohne Liebe. Allerdings bezeichnet die Stoa einen erheblichen Fortschritt. Der alten Welt fehlt der Begriff der Menschheit, der Mensch tritt hinter den Bürger, die Menschheit hinter den Staat zurück. Der Stoa ist der Begriff der Menschheit aufgegangen, aber in ungenügender Weise. Der unendliche Werth einer Menschenseele, die ewige Bedeutung jeder einzelnen menschlichen Individualität ist ihr verborgen geblieben; denn ihre Menschheit ist nur Natur, der Naturzusammenhang ist es allein, der die Menschen eint. Ihre Weltanschauung ist wie die der ganzen antiken Welt eine ausschließlich diesseitige. Das Jenseits, die Ewigkeit und die Bedeutung des Menschen für die Ewigkeit ist ihr verhüllt. Es ist ein Gedanke, dem man auch heute wieder

begegnen kann, als müßten die Menschen, wenn sie erst klar erkannt hätten, daß das Menschenleben seine Bestimmung nur im Diesseits findet, um so bereiter sein, einander zu helfen, um so wenigstens das Leben hier unten möglichst für Alle angenehm und frei von Uebel zu gestalten. In Wirklichkeit ist das Gegentheil wahr. Ist der einzelne Mensch nur eine vorübergehende Erscheinung ohne ewige Bedeutung, dann wird den Ausschlag vielmehr die Erwägung geben: Es ist ja doch einerlei, ob er da ist oder nicht, weßhalb soll ich mir etwas entziehen, um es an ihn zu wenden? Dann wird Lebensregel vielmehr werden, daß jeder sich möglichst behaglich hier auf Erden einrichtet, und dazu gehört, das er sich um die Armen und Elenden, deren Sein oder Nichtsein ja im tiefsten Grunde gleichgültig ist, nicht kümmert. Alle Liebesthätigkeit setzt voraus, daß der Mensch, dem man Liebe erweist, für sich etwas ist und zwar nicht vorübergehend nur, sondern ewig, nicht als Exemplar der Gattung, sondern als Persönlichkeit, die als solche etwas bedeutet, was keine andere bedeutet. Erst als im Christenthum der unendliche Werth jeder Menschenseele erkannt war, daß jede einzelne mehr werth ist, als die ganze Welt, da war der Boden gegeben, aus dem eine wirkliche Liebesthätigkeit erwachsen konnte.

Weil diese Erkenntniß dem Alterthum fehlt, darum ist der Grundzug des antiken Lebens, und auch bei den Stoikern, auch bei Seneca ist es nicht anders, ein nur durch den Egoismus des Staats beschränkter Egoismus. Rücksichtslos macht der Staat seine Interessen andern Völkern gegenüber geltend. Gegen Besiegte gibt es keine Pflichten. Sie sind mit ihrem Besitz wie mit ihrer Person dem Sieger verfallen. Rücksichtslos macht wieder der Einzelne seine Interessen andern gegenüber geltend. Eine Pflicht der Liebe, der Barmherzigkeit, einer Liebe, die sich selbst verleugnet, einer Barmherzigkeit, die etwas opfert, um

andern zu helfen, gibt es nicht. Auch beim Geben und Schenken hat man nie den Einzelnen, sondern den Staat im Auge, die Stadt, die Bürgerschaft. Es gibt wohl Liberalität, aber keine Barmherzigkeit, Wohlthaten aber nicht Liebeswerke. Indem man aber den Staat fördert, fördert man im Grunde seine eigenen Interessen, denn man bedarf des Staates, man ist selbst ohne den Staat nichts. Auch hier stoßen wir im Untergrunde wieder auf Egoismus. Jeder Einzelne gilt nur so viel, wie er für die Verwirklichung der Staatsidee bedeutet. Deßhalb gelten die Armen nichts, sie bedeuten ja nichts für den Staat, sind im Grunde nur eine Last für ihn. Können sie nicht leben, so mögen sie verderben; verloren ist, wie Plautus sagt, was man an sie wendet. Deßhalb das geringe Interesse, das man an den Kindern nimmt. Wohl werden Kinder für den Staat gefallener Bürger auf Kosten des Staates erzogen, wohl werden den Kindern der Angesehenen und Reichen Vormünder gesetzt, denn da liegt ein Interesse des Staats vor. Wo das fehlt, kümmert man sich um die Kinder nicht. Deßhalb kennt das Alterthum Krankenhäuser nur für Soldaten und Sklaven. An jenen hat der Staat, an diesen haben die großen Grundeigenthümer ein Interesse. Den Reichen war die Möglichkeit jeder Pflege in ihren Palästen gegeben, um den Mittelstand, den Handwerker kümmerte sich Niemand. Deßhalb die Geringschätzung des Weibes, seine unselbständige, rechtlose Stellung, auch eine Mitursache, weßhalb es zu einer wirklichen Liebesthätigkeit nicht kommen kann, denn diese ist nur möglich unter Mitthätigkeit des gerade zum Dienst an den Elenden ganz besonders begabten und ausgerüsteten weiblichen Geschlechts.

Dieser antike Egoismus tritt bei den Römern noch schroffer hervor als bei den Griechen. Das einzige Stück wirklicher Armenpflege ist uns in Athen begegnet, nicht in Rom. Der Römer ist sehr nährig, sorgsam im Zusammenhalten seines Gel-

des, unbedenklich in der Art, es zu gewinnen. Das bekannte Wort, mit dem der Kaiser Vespasian seine schmutzigen Steuern rechtfertigte, ist für die Römer typisch. Schämten sich doch römische Große nicht, selbst mit Wucher und durch Bordelle Geld zu verdienen. Dem Römer lag jede Art von Mildthätigkeit noch ferner als dem Griechen.

Dennoch macht sich seit der Kaiserzeit, wie schon mehrfach erwähnt, eine andere Strömung bemerkbar. Man versteht die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche nicht, man versteht namentlich ihre schnelle Ausbreitung nicht und daß sie verhältnißmäßig so schnell zum Siege kam, wenn man diese Strömung nicht beachtet. Auch darin offenbart sich die göttliche Weisheit, es gehört das mit zur Erfüllung der Zeiten, von der Paulus Gal. 4, 4 redet. Wäre die von Christo ausgehende neue Lebensströmung mit dem noch ganz ungebrochenen antiken Leben zusammengetroffen, so würde sie an diesem Felsen wirkungslos zurückgeprallt sein. Nun ist aber das antike Leben schon in der Zerbröckelung begriffen, die starren Grundsätze desselben fangen schon an, sich zu erweichen, ja es kommt der christlichen Strömung schon eine ihr verwandte im Heidenthum entgegen. Im römischen Reiche hat sich ein der antiken Welt unbekannter Universalismus angebahnt, die Nationalitäten sind aufgerieben, das allgemeine Menschenthum ringt sich aus der Hülle der Nationalität los; den Stoikern ist der Gedanke aufgegangen, daß alle Menschen gleich sind, sie reden von Brüderlichkeit und den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen. Die bis dahin ganz verachteten niedern Stände gewinnen Raum. Die Behandlung der Sklaven wird milder. Hat sie Cato zu den Ochsen auf die Streu gewiesen, so sieht Plinius in ihnen seine „dienenden Freunde." Der Handwerkerstand hebt sich, die Freigelassenen arbeiten sich empor. Die Collegien bieten ihnen nicht bloß eine Stätte geselligen Lebens, sondern

auch eine Förderung ihrer socialen Stellung. Die Frauen, bisher fast rechtlos, bekommen in wachsendem Maße Rechte. Man nimmt sich der Kinder an. Die Anfangs rein politische Institution der Getreidespenden wird zu einer Art Armenpflege. Immer häufiger begegnen uns Acte der Liberalität, Schenkungen, Stiftungen, die schon mehr humanen Charakter tragen. Auch die Inschriften lassen davon etwas durchblicken. Da bestimmt ein Freigelassener des Hadrian die von ihm angelegte Grabstätte nicht bloß den Seinen und seinen Freigelassenen, wie sonst üblich, sondern er setzt auch hinzu „und der Barmherzigkeit". Es sollen also auch Unglückliche und Fremde darin beerdigt werden dürfen. [71] Da stiftet Jemand Bäder ausdrücklich auch für Fremde. [72] Da sorgt ein gewisser Cornelius dafür, daß auch die umliegenden Dörfer Getreide empfangen. [73] Da hinterläßt ein Spezereihändler eine Anzahl von Salbentöpfen für arme Kranke. [74] Da wird sogar eine heidnische Frau auf ihrem Grabstein als „Mutter aller Menschen" gerühmt und ein Mann als ein guter, barmherziger, die Armen liebender. [75]

Freilich, das ist die Kehrseite, diese im Heidenthum selbst dem Christenthum entgegenkommende Strömung mußte später, als das Christenthum äußerlich gesiegt hatte, auch umsomehr eine Mischung von heidnischen und christlichen Elementen begünstigen; und wir werden hernach sehen, wie stark in der That, und stärker noch als man gewöhnlich annimmt, heidnische Sitte und antike Weltanschauung die Entwickelung der Liebesthätigkeit beeinflußt hat, aber zunächst bereitete sie doch dem Eindringen christlicher Ideen den Weg und trug selbst wesentlich zu ihrer Verbreitung und ihrem Siege bei. Wie weit diese Strömung selbst schon unter christlichem Einflusse stand, ist sehr schwer zu sagen. Jedenfalls machte die Liebesthätigkeit der Christen großen Eindruck auf die Heiden, und es ist kaum zu denken, daß das nicht auch irgendwie sollte Frucht gebracht

haben. Aber solche geistige Wechselwirkungen sind in ihren Anfängen unmeßbare Größen. Sie lassen sich erst wahrnehmen, wo sie über die Anfänge schon hinaus sind. Wenn im Anfang des 3. Jahrhunderts Philostrat seinen Apollonius von Tyana eine schöne Rede an die Heiden halten läßt, in der er auf die Sperlinge hinweist, die einander zum Futter rufen und das Gefundene mit einander theilen, und seine Zuhörer ermahnt, sich auch gegenseitig zu unterstützen und sich der Armen anzunehmen,[76] so fließt das zweifellos schon nicht mehr aus heidnischer, sondern aus christlicher Quelle.

Bei dem allem bleibt doch der tiefgehende Unterschied des antiken und christlichen Lebens bestehen. Eine wirkliche, organisirte Liebesthätigkeit hat das Heidenthum aus sich nicht erzeugt, die ist als ein völlig Neues erst vom Christenthum ausgegangen. Die antike Welt streckt sich auch in diesem Stücke dem Christenthum entgegen, aber sie kann, was dieses bringt, nicht aus sich erzeugen. Sie ist doch und bleibt doch: Eine Welt ohne Liebe.

Zweites Kapitel.

Unter dem Gesetz.

Anders als in der Heidenwelt steht es in Israel, in dem Volke, das den einigen wahren Gott kennt und ihm dient. Allerdings eine organisirte Liebesthätigkeit, eine wirkliche Armenpflege findet sich auch in Israel nicht. Armut in größerem Maßstabe, irgend welches Proletariat gab es nicht und konnte es nicht geben. Die Agrarverfassung, nach welcher der Acker in bestimmten Zeiträumen immer wieder an die Familie zurückfiel, bewahrte davor, und mag auch diese Agrarverfassung zur consequenten Durchführung niemals ganz gekommen sein, so schloß doch schon der Charakter des Volks als Ackerbauenden, das Fehlen einer größeren Industrie, die Einfachheit des ganzen Lebens und vor Allem auch die von der heidnischen so völlig verschiedene sittliche Würdigung der Arbeit als einer von Gott jedem Menschen auferlegten Pflicht schwerere sociale Nothstände aus. Ganz fehlte es freilich an solchen nicht. Arme hat es auch in Israel gegeben, und eine Reihe von Bestimmungen des Gesetzes ist darauf berechnet, diesen Nothständen abzuhelfen und das Loos der Armen zu mildern. Der Oelbaum soll

nicht nachgeschüttelt, der Weinberg soll nicht nachgelesen, die auf dem Acker vergessene Garbe soll nicht nachträglich eingeholt werden; das Alles gehört den Armen, den Witwen und Waisen (5. Mos. 24, 19—22). Mit der Hand Aehren abzurupfen, wenn man durch das Saatfeld des Nächsten gieng, war erlaubt; nur mit der Sichel darf man nicht schneiden (5. Mos. 23, 25). Was im Sabbatjahr wächst, kommt den Armen zu gute (2. Mos. 23, 11). Die Armen haben, so zu sagen, auch einen Antheil am Acker, der eigentlich Gott gehört, und den Israel nur von Gott zu Lehen trägt. Der Eigenthumsbegriff des Alten Testaments ist nicht der absolute, wie er im römischen Rechte hervortritt. Alles Eigenthum ist nur relativ, es haftet daran die Pflicht, auch andere an seinem Genusse Theil nehmen zu lassen. Denn Herr über alles ist Gott und er gibt es, wem er will. Jede Uebervortheilung, jede Bedrückung der Armen wird auf's strengste untersagt und dieses Verbot einzuschärfen, wird das Volk an die Zeit seiner Unterdrückung erinnert, daß sie auch Fremdlinge in Aegypten gewesen sind (2. Mos. 22, 11). Wucher ist gegen Volksgenossen ganz verboten (Ebendas. v. 25). Das Geliehene muß im Sabbatjahre erlassen werden, und die Nähe des Erlaßjahres soll keinen zurückhalten, dem Armen, der in Noth ist, zu leihen (5. Mos. 15, 2 ff.). „Es werden allezeit Arme sein im Lande, darum gebiete ich dir und sage, daß du deine Hand aufthuest deinem Bruder, der bedrängt und arm ist.“ Wer es thut, dem wird der Segen Gottes verheißen, wer es nicht thut, dem soll es als Sünde angerechnet werden. Dem Dürftigen soll man seinen Lohn vor Abends geben (5. Mos. 24, 15). Sorgsam nimmt sich das Gesetz der Witwen und Waisen an, denn „Gott ist ein Vater der Waisen und ein Richter der Witwen“ (Ps. 68, 6). Von der Witwe soll man das Kleid nicht zum Pfande nehmen, Witwen und Waisen sollen mit zum Festmahl geladen werden (5. Mos. 16, 11. 14). Eine besonders auf Unter-

stützung und Erquickung der Armen berechnete Institution war der zweite Zehnte, der sogenannte Armenzehnte. Der erste Zehnte gehörte den Leviten. Von dem was übrig blieb wurde abermals gezehntet, und der Ertrag dieses zweiten Zehntens je in den beiden ersten Jahren zu einer Mahlzeit im Heiligthum bei Ablieferung der Erstlinge, je im dritten Jahre zu einer Mahlzeit am Wohnorte verwendet, und zu dieser die Leviten, die Fremdlinge, Witwen und Waisen geladen (5. Mos. 14, 28. 29; 26, 12. 13).

Daß diese gesetzlichen Vorschriften auch im Bewußtsein des Volkes lebendig waren, daß der Geist der Milde, der darin zum Ausdruck kommt, auch im Leben des Volkes sich bethätigte, zeigen die Psalmen und die Spruchweisheit Israels. Barmherzigkeit gegen Arme und Nothleidende ist ein Zug, der im Bilde des israelitischen Gerechten nicht fehlen darf. Er ist „barmherzig und milde“ (Ps. 37, 26), er „nimmt sich des Dürftigen an“ (Ps. 41, 1); er „ist barmherzig und leihet gerne“ (Ps. 112, 5). Hiob, in dem das Bild des Gerechten verkörpert ist, erscheint auch als Vater der Armen (29, 16). Umgekehrt charakterisirt die Unbarmherzigkeit den Gottlosen. „Das Herz des Gottlosen ist unbarmherzig“ (Spr. 12, 10). Denn Gott selbst ist ja barmherzig, mild, er hat ein Vaterherz und ist voll Mitleids. Deßhalb „wer sich des Armen erbarmet, der ehret Gott“ (Spr. 14, 31). Hier liegt der tiefere Grund, weßhalb in Israel eine Barmherzigkeit zu finden ist, die man bei den Heiden vergeblich sucht. Israel hat einen barmherzigen Gott, der sich der Menschen annimmt, der gütig, milde und hülfreich ist, und aus dieser Gesinnung fließt das Gebot an Israel, auch gütig, mitleidig und hülfreich zu sein.[1] So werden denn die Armen in Israel ganz anders angesehen, als in der Heidenwelt. Hier ist keine Spur von der Verachtung, welche dort die Armen traf. Im Gegentheil die Armen und Elenden stehen Gott am

nächsten, er nimmt sich ihrer an, er schafft ihnen Recht, er erhöhet sie aus dem Staube. Der liebreiche Gott fordert von den Menschen wieder Liebe. „Barmherzigkeit ist besser denn Opfer" (1. Sam. 15, 22) und recht und wohlthun ist dem Herrn lieber. Das rechte Fasten ist: „Laß los, welche du mit Unrecht verbunden hast, laß ledig, welche du beschweret hast, gib frei, welche du drängest, reiß weg allerlei Last; brich dem Hungrigen dein Brot und die, so im Elend sind, führe ins Haus; so du einen nackend siehst, kleide ihn und entzieh dich nicht von deinem Fleisch" (Jes. 28, 7—10). Da wird das Gebot der Barmherzigkeit doppelt motivirt, im Hinblick auf Gott damit, daß Barmherzigkeit der wahre Gottesdienst ist, und im Hinblick auf den Armen damit, daß er unser Fleisch ist, daß wir mit ihm verwandt sind. Es ist derselbe Gedanke, der seinen höchsten Ausdruck gefunden hat in dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst, denn ich bin dein Herr" (3. Mos. 19, 17).

Da haben wir die Knospe des im Neuen Testament sich zur vollen Blüte entfaltenden Liebeslebens. Aber es ist auch nur erst noch Knospe. Nach zwei Seiten hin ist die barmherzige Liebe im Alten Testament noch beschränkt, national und gesetzlich; es fehlt ihr noch die Universalität und die Freiheit, die zum Wesen echter Liebe gehören. Darum führt der Weg vom Neuen Testament nicht wie von selbst und mit Naturnothwendigkeit zum Liebesleben der christlichen Gemeinde. Er kann auch zum Almosengeben der Pharisäer, dieser Verkehrung echter Nächstenliebe, führen und hat dahin geführt. Es muß Einer kommen, der die Schranken, welche im Alten Testament die Liebe noch umgeben, wegräumt, und auch dem Alten Testament gegenüber ist das Liebesleben des Neuen Testaments ein Neues.

Man würde das Alte Testament freilich viel zu enge auffassen, wenn man sagen wollte, der Nächste, den zu lieben Israel

angeleitet wird, ist nur der Volksgenosse. Das wäre die pharisäische Auslegung, die aus dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben,“ indem sie den Begriff des Nächsten so beschränkte, den Gegensatz herauslas, „aber deinen Feind hassen.“ Dem gegenüber ist auf die schöne auch im Neuen Testament vom Apostel Paulus aufgenommene Vorschrift Spr. 25, 2 ff. hinzuweisen: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln,“ und auf Bestimmungen wie die, daß man auch dem Feinde, selbst mit eigenem Zeitverlust, ein verlorenes Thier wieder zuführen soll. Und wenn in diesen Stellen allerdings mehr an persönliche als an nationale Feindschaft zu denken ist, so wird doch auch der Fremdling, der Nichtisraelit keineswegs einfach als Feind angesehen. Der eingesessene Fremdling, „der Fremdling, der in deinen Thoren ist,“ ist nicht rechtlos. Eine Ordnung, Ein Gericht soll es in Israel für Eingeborene und Fremde geben (4. Mos. 9, 14; 15, 15 ff.) Der Fremdling hat Theil an der Sabbatruhe, er wird mit zum Festmahl geladen, auch gegen ihn wird zur Milde vermahnt (2. Mos. 22, 21 ff. 23, 9. 3. Mos. 19, 9; 23, 22), ja es wird geboten, ihn zu lieben wie sich selbst (3. Mos. 19, 24). Daß auch hier Israel ganz anders steht als die Heiden, zeigt sich deutlich in den humanen Bestimmungen gegenüber den Sklaven. Wie werden sie (2. Mos. 21, 20 ff.) sorgsam gegen den Jähzorn und gegen die Grausamkeit ihrer Herren geschützt, und welch ein dem Heiden ganz unbekanntes Zartgefühl offenbart sich in der Vorschrift, daß wer eine kriegsgefangene Sklavin zur Halbfrau nehmen will, ihr erst einen Monat Zeit geben soll, Vater und Mutter zu beweinen (5. Mos. 21, 13). Allerdings völlig gleichberechtigt ist der Fremdling nicht. Gegen ihn ist der gegen Volksgenossen verbotene Wucher erlaubt, ihm werden nicht wie den Volksgenossen Schulden im Sabbatjahre erlassen, er kann

keine Aecker erwerben. Noch anders als der eingesessene Fremde steht der völlig Fremde. Zwar auch ihm gegenüber bricht oft der universalistische Zug, der in der messianischen Hoffnung Israels begründet ist, hervor. Salomo betet im Einweihungsgebet des Tempels auch für die Nichtisraeliten (1. Kön. 8, 41); Melchisedek, Abimelech, die als verehrungswürdige Gestalten hervortreten, Hiob, der als ein Vorbild der Gerechtigkeit dargestellt wird, sind Fremde. Israel ist der Erstgeborene Gottes (2. Mos. 4, 22), und wenn darin ein Vorzug Israels ausgedrückt wird, so zugleich doch, daß auch die andern Völker nicht von Gott ausgeschlossen sind. Aber immer ist doch, wie Ewald sagt, „das Princip der Liebe im Alten Testament noch national beschränkt.“ Wie die Religion noch in einer nationalen Schale beschlossen liegt, so fehlt auch der Liebe noch ihre Beziehung auf den Menschen als Menschen ganz ohne Rücksicht auf das Volksthum. Die universale Liebe, die nicht mehr fragt, wer ist mein Nächster? sondern jeden Menschen als Nächsten ansieht, ist im Keim vorhanden, aber dieser Universalismus liegt noch in nationaler Hülle. Er bedarf noch der Enthüllung, der Entschränkung, aber möglich ist es auch, die Hülle als die Hauptsache anzusehen und den Universalismus darüber zu verlieren.

Wie die Universalität, so fehlt der Liebe im Alten Testament auch die Freiheit: sie ist noch gesetzlich gebunden. Vergleichen wir nur, um uns das klar zu machen, das Neue Testament mit dem Alten. Im Neuen Testament finden sich nirgends Vorschriften, die dem Christen das Almosengeben bei irgend einer bestimmten Gelegenheit, in irgend einem bestimmten Maße oder einer bestimmten Weise zur Pflicht machten. Gefordert wird die Gesinnung der Liebe zum Nächsten, und aus dieser geht dann völlig frei die That der Liebe hervor. Völlig frei setzt sich die Liebe selbst Maß und Art, wie und wann und in welchem Maße sie geben und helfen will. „Ein jeglicher nach

seiner Willkür, nicht aus Unwillen oder Zwang, denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb," das ist hier Grundgesetz. Nirgends werden im Neuen Testament Vorschriften gegeben, die direct auf Abstellung socialer Mißstände abzielen. Deren Besserung wird lediglich von der Auswirkung der christlichen Gesinnung, von innen heraus erwartet. Das ist im Alten Testament anders. Schon vorhin lernten wir eine Anzahl von Gesetzesbestimmungen kennen, welche direct die Beseitigung oder doch Milderung socialer Nothstände bezwecken. Diese Vorschriften zu erfüllen, Zehnten zu geben, den Acker nicht nachzulesen, Geliehenes zu erlassen und was dahin gehört ist für den Israeliten religiöse Pflicht, während das Almosengeben im Neuen Testament nirgends religiöse Pflicht ist; sondern alles was das Neue Testament von den Christen an Liebesthätigkeit fordert, ist sittliche Pflicht, deren Erfüllung allerdings aus dem religiösen Leben hervorwächst, aber in durchaus freier Weise. Damit soll nicht gesagt sein, daß im Alten Testament nur das äußere Werk und nicht auch die Gesinnung gefordert würde. Schon die oben aus den Psalmen und Propheten angeführten Stellen würden das Gegentheil darthun; aber wohl stehen jene Almosengebote für sich isolirt da, und die Möglichkeit liegt vor, daß Jemand sie auch ohne die entsprechende Gesinnung äußerlich pünktlich erfüllt, wie er äußerlich pünktlich das Ceremonialgesetz hält, und dann meint, ihnen genug gethan zu haben. Am deutlichsten tritt dieser Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament hervor in dem Gebote der Nächstenliebe. Das findet sich im Alten Testament wohl, aber getrennt von dem Gebote der Gottesliebe. Es ist ein Neues, wenn der Herr beide Gebote zusammenfaßt und als einander gleich bezeichnet, sie zu Einem Gebote combinirt, so daß die rechte Gottesliebe nie zu denken ist ohne die Nächstenliebe, und die rechte Nächstenliebe nie ohne die Gottesliebe, daß in der Liebe zum Nächsten sich

die Liebe zu Gott bethätigt, und jene in dieser wurzelt. Auch hier bedurfte es einer Entschränkung der Liebe, und eben damit, daß sie von den Schranken des Gesetzes befreit wird, wird sie auch von den nationalen Schranken frei, als freie Liebe ist sie auch universale Liebe.

So ist denn die Liebe, wie sie in Christo Jesu erschienen ist, auch für Israel etwas Neues, sie ist das um so mehr, als der Herr ja nicht mehr das Israel des Alten Testaments, sondern das nachexilische Judenthum sich gegenüber hatte. In diesem sind aber nicht etwa die im Alten Testament liegenden Keime einer freien und universalen Liebesübung entwickelt, sondern umgekehrt diese vorhandenen Keime sind verkümmert, und dagegen ist alles das, was wir im Alten Testament als ihre Schranke erkannten, zur einseitigen Ausbildung gekommen. Zweierlei charakterisirt das nachexilische Judenthum, der Nationalstolz und die Gesetzeswerke. Jetzt wird dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben“ der Zusatz gegeben: „und deinen Feind hassen“, und unter dem Nächsten versteht man ausschließlich den Mitjuden, jeder Fremde, jeder Nichtjude ist ein Feind. Verachtung aller Nichtjuden ist jetzt ein Stück der Frömmigkeit und wird zum Beweise des Eifers für Gott und sein Gesetz. Engte ein solcher Nationalstolz die Liebe ein, so mußte die Gesetzlichkeit sie innerlich corrumpiren, ja völlig tödten. Zweierlei ist die nothwendige Folge einer gesetzlichen Normirung der Liebe. Einmal ihre Bethätigung zersplittert sich in zusammenhangsloses Almosengeben. Denn während die liebevolle Gesinnung ihr Streben überhaupt auf Besserung der Lage des Nächsten, auf Abstellung socialer Nothstände richtet, geht die gesetzliche Vorschrift immer nur auf einzelne Werke, und diese vollbracht zu haben genügt. Gewichtlegen auf Almosengeben und auf möglichst reichliches Almosengeben ist immer ein Zeichen, daß die Liebespflicht gesetzlich veräußerlicht ist. Sodann wird

das Almosengeben verdienstlich, denn der Gesetzeserfüllung entspricht ein Verdienst.

Beide Symptome der Gesetzlichkeit begegnen uns stark ausgeprägt im nachexilischen Judenthum. Welch Gewicht legen die Apocryphen auf das Almosengeben, wie oft mahnen sie dazu (Tob. 4, 8 und 12, 8, Sir. 3, 3 und 29, 12), wie stark tritt dieses in dem Bilde des Gerechten, welches sie entwerfen, in dem Bilde des Tobias hervor. Ja so sehr ist jetzt Almosengeben ein Hauptstück der Gerechtigkeit, daß Gerechtigkeit und Almosen gleichbedeutend werden. Schon die Septuaginta übersetzt in dem Spruche Dan. 4, 24: „Mache dich los von deinen Sünden durch Gerechtigkeit" das Wort „Gerechtigkeit" durch „Almosen", und das spätere Judenthum faßt auch Ps. 17, 15: „Ich will schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit" so auf, indem es mit diesem Spruche die Pflicht beweist, beim Eintritt in die Synagoge Almosen zu geben. Stark tritt zugleich das Verdienstliche der Almosen hervor. Auch im alten Testament wird dem Barmherzigen Gottes Segen verheißen, „wer dem Armen leihet, der leihet Gott, der wird es ihm vergelten" (Spr. 19, 18), aber nirgends wird doch dem Almosen eine sündentilgende Kraft beigelegt. Selbst die Stelle Dan. 4, 24, wo Daniel dem Könige räth, „mache dich los von deinen Sünden durch Gerechtigkeit und ledig von deiner Missethat durch Wohlthat an den Armen" hat diesen Sinn nicht, da Gerechtigkeit hier nicht das Almosen, sondern die ganze sittliche Rechtbeschaffenheit bezeichnet, von der dann die zweite Vershälfte, als ein allerdings hervorragendes Stück, das Wohlthun an den Armen nennt. Aber diese (später so unzähligemal verwerthete) Stelle bildet doch die Brücke zu den Aussprüchen der Apocryphen, die nun ganz bestimmt die Almosen als sündentilgend bezeichnen. Aus der schönen Vermahnung, die Tobias seinem Sohne gibt (Tob. 4, 5 ff.): „Wo du kannst, da hilf dem Dürftigen; hast du viel, so gib

reichlich, hast du wenig, so gib doch das Wenige mit treuem Herzen," folgt als Motivirung: „Denn du wirst sammeln einen rechten Lohn in der Noth. Denn die Almosen erlösen von allen Sünden, auch vom Tode und lassen nicht in der Noth." An einer andern Stelle werden die Almosen mit dem Beten und Fasten zusammengefaßt. „Ein solches Gebet mit Fasten und Almosen ist besser, denn viel Geld zum Schatz sammeln; denn die Almosen erlösen vom Tode, tilgen die Sünden, erhalten bei dem Leben" (Tob. 12, 8). „Wie das Wasser ein brennend Feuer auslöscht, also tilgt das Almosen die Sünde," sagt Sirach 3, 33.

Noch schroffer tritt das Alles bei den Pharisäern zur Zeit Jesu und im Talmud auf. Die Pharisäer geben Almosen, aber ohne Liebe, es ist nur ein äußerliches gesetzliches Werk. Sie haben nicht das Wohl des Nächsten im Auge, sondern ihren Ruhm. Wenn sie Almosen geben, lassen sie vor sich her posaunen, um von den Leuten gesehen zu werden. Dabei aber fressen sie der Witwen Häuser. Der Talmud nennt Almosengeben ein großes Gebot. Almosengeben bringt zum ewigen Leben und behütet vor jähem Tode. Wer Almosen gibt, stirbt nicht vor der Zeit.[2] Almosengeben gehört zu den Dingen, die das Urtheil Gottes ändern, denn Spr. 10, 2 und 11, 4 steht geschrieben: „Die Gerechtigkeit" (auch hier wird Gerechtigkeit gleichbedeutend mit Almosen genommen) „errettet vom Tode."[3] Besonders wird Fremde beherbergen und Kranke besuchen empfohlen. Wer einen Fremden beherbergt, ererbt das Paradies; wer einen Kranken besucht, wird aus der Hölle errettet. Charakteristisch ist eine Stelle im Traktat Pirke Aboth, dem zweifellos edelsten Theile des Talmud: „Viererlei Leute gibt es in Ansehung des Almosens. Der Eine will selbst geben, aber er will nicht, daß Andere geben. Der hat ein böses Auge in Absicht auf Andere (weil er ihnen nämlich den Segen des Almosens,

daß es reich macht, nicht gönnt). Der Zweite läßt Andere geben, aber er gibt selbst nicht. Der hat ein böses Auge in Absicht auf sich selbst und die Seinigen. Der Dritte gibt selbst und will, daß Andere geben. Das ist ein Chasid (Frommer). Der Vierte gibt nicht und will auch nicht, daß Andere geben. Das ist ein Gottloser.“[4] Uebrigens denkt der Talmud, wenn er vom Almosengeben redet, immer nur an die den Volksgenossen gegebenen Almosen. Den Abgöttischen soll man weder Almosen geben, noch von ihnen nehmen. Nur um des Friedens willen ist es erlaubt, aber Güte und Barmherzigkeit ist man ihnen nicht schuldig.[5]

Gewiß hat es zu Jesu Zeit in Israel an Almosengeben und an reichlichem Almosengeben nicht gefehlt. Wir können das schon daraus abnehmen, daß der Herr es so zu sagen als selbstverständlich voraussetzt, wenn er sagt: „Wenn du Almosen gibst.“ Auch das reichliche Einlegen in den Gotteskasten beweist es, und nicht minder die Almosen des Cornelius. Kaiser Julian gibt den Juden seiner Zeit das Zeugniß, daß unter ihnen kein Bettler sich finde. Wie heute werden auch damals schon die Juden, namentlich die Juden in der Zerstreuung, zu gegenseitiger Unterstützung bereit gewesen sein. Aber wenn auch Almosen genug, Liebe war wenig vorhanden, und trotz der prunkenden Almosen der Pharisäer müssen wir auch Israel zur Zeit Jesu mit unter das Urtheil befassen: Eine Welt ohne Liebe. Auch Israel gegenüber war die Liebe, wie sie in Christo Jesu erschienen ist, etwas Neues.

Drittes Kapitel.

Die Erscheinung der Liebe in Jesu Christo.

Was bei den Heiden und Juden fehlt, das finden wir in der christlichen Gemeinde. Von Anfang an haben nicht bloß ihre einzelnen Glieder, jeder in seinem Kreise, den Nothleidenden Barmherzigkeit zu erzeigen als eine nothwendige Bethätigung ihres neuen Lebens angesehen, sondern die Gemeinde als solche hat es auch von Anfang an als ihre Aufgabe betrachtet, als Gemeinde, durch ihre Organe Barmherzigkeit zu üben. Ist diese Barmherzigkeitsübung auch wie das Gemeindeleben überhaupt im Laufe der Zeit manchen Schwankungen unterworfen gewesen, ganz gefehlt hat sie doch nie. Die christliche Kirche ist ohne Liebesthätigkeit gar nicht zu denken; diese ist ihr von Anfang an eingeboren. Nicht aber bloß dadurch, daß ihr Herr und Haupt Liebe gelehrt und Liebe geboten, sondern dadurch, daß er selbst Liebe geübt hat. Er ist nicht bloß ein Lehrer der Liebe oder ein Gesetzgeber der Liebe, sondern der persönliche Anfänger des Liebeslebens. Nicht von ihm aufgestellte Lehrsätze über die Liebe, nicht Gebote, die er gegeben, sondern die Thatsache, daß in ihm die Liebe persönlich erschienen ist,

daß er von Liebe bewogen zu uns gekommen ist und ein Leben auf Erden gelebt hat, welches vom ersten Athemzuge bis zum letzten ein Dienst der Liebe war, daß er zuletzt aus lauter Liebe sich selbst für uns dahin gegeben hat in den Tod am Kreuze: das ist der Anfang und die fortdauernd unversiegbare Quelle des Liebeslebens in seiner Gemeinde. Der Anfang und Ausgang der Geschichte, die wir erzählen wollen, liegt in dem Worte des Herrn: „Des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele.“ [1]

Doch nicht der Begriff der Kirche ist es, von dem wir auszugehen haben, sondern der Begriff des Gottesreiches, denn nicht zunächst als Glieder der Kirche, sondern als Glieder des Gottesreiches erweisen sich die Christen, indem sie Liebe üben. Erst wenn wir erkannt haben, daß Liebesübung eine nothwendige Erweisung der Zugehörigkeit zum Gottesreiche ist, werden wir zu erkennen vermögen, weßhalb und in welchem Sinne und Maß die Kirche Trägerin dieser Liebesübung ist.

Das ganze Werk des Herrn ist darin zusammengefaßt, daß er das Himmelreich, das Reich Gottes auf Erden gegründet hat. Das Reich Gottes ist aber die Gemeinschaft der Menschen, in welcher Gott unbedingt Herr ist. Gott ist die Liebe, darum das Gottesreich ein Reich der Liebe, die Gemeinschaft derer, die durch Christum mit Gott versöhnt ihr gesammtes Leben und Handeln durch die Liebe bestimmen lassen. Die Aufgabe der Glieder des Gottesreiches faßt der Herr in das Eine zusammen, „vollkommen zu sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist“, darum auch „barmherzig, wie ihr Vater im Himmel barmherzig ist.“ Die Gerechtigkeit des Gottesreiches, die der Herr von den Seinen fordert, ist nichts anderes als diese Bestimmung ihres ganzen Lebens nach dem Gesetz der Liebe. Gerade darin erweist sich ihre Gerechtigkeit besser als die der

Schriftgelehrten und Pharisäer, daß diese das Schwerste im Gesetz, die Liebe, die Barmherzigkeit dahinten lassen, während die Glieder des Gottesreiches sie üben. Zwar die Gebote der Liebe: „Du sollst Gott lieben über Alles“ und: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ finden sich schon im Alten Testament. Aber der Herr faßt beide Gebote in eins und erhebt so das Gebot der Liebe als ein einheitliches zum höchsten Grundgesetz des Gottesreiches. Die Liebe zum Nächsten ist nicht etwas außer und neben der Liebe zu Gott, sondern deren Bethätigung.

Damit sind alle Schranken der Liebe nach allen Seiten hin aufgehoben. In der Heidenwelt konnte es nicht zu der Erkenntniß kommen, daß alle Menschen ohne Unterschied Gegenstand unserer Liebe sind. Die Vielgötterei hatte nothwendig auch die Zerreißung der Menschheit im Gefolge. Nur wo der Eine wahre Gott erkannt ist, erkennt man auch die Einheit des Menschengeschlechts. Die bei den Stoikern auftauchende philosophische Erkenntniß dieser Einheit genügte nicht. Denn Philosophie ist immer nur das Eigenthum weniger. Nur auf religiösem Boden kann die allgemeine Pflicht der Liebe Wurzel schlagen, denn nur die Religion ist etwas ganz allgemeines. Bei den Juden war die Erkenntniß des Einen Gottes vorhanden, aber Gottes- und Menschen-Liebe wurden auseinander gerissen. Die Pharisäer, die Minze, Dill und Kümmel verzehnteten, aber dabei der Witwen Häuser fraßen, meinten der Liebe zu Gott durch pünktliche Erfüllung des Ceremonialgesetzes genug zu thun, während sie doch das, worin sich die Liebe zu Gott allein wahrhaft bethätigt, die Liebe zu den Menschen, dahinten ließen. Bei ihnen hieß es: „Korban! wenn ich's opfere, ist dir's viel besser.“ Ist aber die Nächstenliebe die Bethätigung der Liebe zu Gott, die nothwendige Erweisung der Zugehörigkeit zum Gottesreiche, so sind damit alle Schranken der Liebe gefallen.

Wie dem Gottesreiche gegenüber alle Unterschiede der Nationalität, des Standes, selbst des Geschlechts bedeutungslos sind, so auch der Liebe gegenüber. Es ist bezeichnend, daß der Herr in der Geschichte vom barmherzigen Samariter bloß sagt: „Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Mörder,“ ohne den Menschen irgendwie nach seiner Volksangehörigkeit, seinem Stande, seiner Religion näher zu charakterisiren. Das brauchen wir alles nicht zu wissen, das ist alles ganz gleichgültig; genug wenn wir wissen, der Nothleidende ist ein Mensch und deßhalb unser Nächster. Denn alle Menschen ohne Unterschied sind bestimmt, Glieder des Gottesreiches zu werden, und wessen eigener höchster Lebenszweck das Reich Gottes geworden ist, der erkennt in dem Lebenszweck jedes Menschen seinen eigenen Lebenszweck wieder und weiß sich verpflichtet, jedem zur Erreichung desselben zu helfen. Gefallen sind auch alle andern Schranken. Wie das Reich Gottes den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, so die Liebe auch. Man kann sich ihr gegenüber nicht mit einer statutarisch festgesetzten Summe von Leistungen abfinden, sondern sie fordert, daß wir unsere ganze Persönlichkeit mit Allem, was wir haben, in ihren Dienst stellen. Die Liebe kann nun auch keinen andern Zweck haben, als diesen einen, den Nächsten in Erreichung seines höchsten Lebenszwecks, ein Glied des Gottesreiches zu werden, zu fördern; sie kann nicht irgend welche Nebenzwecke, Ehre, Vortheil oder Lohn irgend einer Art verfolgen, sondern muß, auch in diesem Stücke unbeschränkt, eine völlig uneigennützige Liebe sein.

Diese Liebe zum Nächsten umfaßt mehr als das Wohlthun, aber sie schließt dieses ein. Denn, hat das Leben hier auf Erden seinen Zweck im Gottesreich, so dient ja auch alles diesem höchsten Zwecke, was gethan wird, um dem Nächsten sein Leben zu erhalten und es so zu gestalten, wie es der Erreichung dieses

Zweckes am förderlichsten ist. Deßhalb rechnet der Herr zu den nothwendigen Erweisungen der Nächstenliebe auch das Almosengeben und zählt Matth. 25 die Werke der Barmherzigkeit auf, in denen sich die Seinen als „die Gerechten“ d. h. als solche erweisen, die dem Reich Gottes angehören und seiner Gerechtigkeit nachstreben. Es sind die bekannten 6 Werke der Barmherzigkeit: „Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte kleiden, Fremde beherbergen, Kranke verpflegen, Gefangene besuchen,“ denen dann in der Kirche, schon um die heilige Siebenzahl vollzumachen, noch als siebentes „Todte begraben“ hinzugefügt ist.[2] Aber alle diese Werke haben nur dann wahren Werth, wenn sie einen noch höheren Zweck als den nächstliegenden, der vorhandenen Noth abzuhelfen, verfolgen, nämlich die Förderung des Gottesreiches. Sie haben ihren Werth darin, daß sie Christo gethan sind in den Nothleidenden. Damit ist beides ausgesprochen, ihr Beweggrund und ihr Zweck. Beweggrund ist die Liebe zu Christo, und Zweck ihm damit zu dienen, oder was dasselbe ist, die sie thun, thun sie als Glieder des Gottesreiches und um das Gottesreich zu fördern.

Damit wird klar, wie ganz anders die Armen in der Christenheit angesehen werden als in der Heidenwelt. In der griechisch-römischen Welt wird der Arme für nichts geachtet, und als weggeworfen, was man ihm gibt. Ganz natürlich, denn dem Staate dient der Arme nicht, sein Leben und also auch seine Unterhaltung hat keinen Zweck mehr. Der einzige Zweck aber, den das Almosen vernünftiger Weise haben könnte, den Armen in diesem Leben glücklich zu machen, ist in den meisten Fällen und jedenfalls generell nicht erreichbar. Weil man keinen höheren Zweck dieses Lebens kennt, fehlt es auch an einem höheren Zweck des Almosens. Der Christ sieht in jedem Menschen, auch in dem ärmsten und elendesten, einen Menschen, der bestimmt ist, ein Glied des Gottesreiches zu

werden. Dieses Ziel ist in jedem Falle erreichbar, auch wenn man sich sagen muß, daß man nicht aller Noth, allem Elend in der Welt steuern kann; denn die Noth und das Elend ist ja für einen Menschen kein Hinderniß, doch ein Glied des Gottesreiches zu werden und zu sein. Es ist ein echt heidnischer Gedanke, wenn man von der Barmherzigkeitsübung wegwerfend sagt: Es hilft doch Alles nichts! man kann ja doch nicht alle Menschen glücklich machen. Das ist ja gar nicht der eigentliche Zweck der christlichen Barmherzigkeit. Diese hat ein viel höheres Ziel, und was sie thut, um Elend und Noth abzustellen oder zu lindern, ist nur Mittel für diesen höheren Zweck, die Förderung des Gottesreiches. So ist es denn auch ein gründliches Mißverständniß des Werkes Christi und des Christenthums, wenn von socialistischer Seite behauptet wird, das Werk Christi sei verfehlt und das Christenthum sei nicht im Stande gewesen, seine Aufgabe zu erfüllen, denn es sei heute noch eben soviel Noth und Elend in der Welt wie früher. Als ob Christus ein socialer Reformer hätte sein wollen, während er doch damit anhebt, die sociale Lage der Menschen dem höchsten Lebenszweck gegenüber für bedeutungslos zu erklären und dem Menschenleben ein Ziel zu stecken, welches jedem erreichbar ist, nämlich das Reich Gottes, an dem jeder Theil haben kann, mag er äußerlich gestellt sein, wie er will, reich oder arm, vornehm oder gering, Freier oder Knecht. Nicht die Armut aufzuheben ist Christus erschienen, im Gegentheil, er sagt vorher, daß allezeit Arme sein werden (Joh. 12, 8), sondern den Armen das Gottesreich zu bringen; nicht allem Elend in der Welt ein Ende zu machen, im Gegentheil er spricht zu seinen Jüngern: „In der Welt habt ihr Angst“ (Joh. 16, 33), sondern die Leidtragenden zu trösten. Nicht sociale Reform, sondern Gründung des Gottesreiches ist sein Lebenswerk. Das hat er gegründet, das ist da in ihm, und wo es verwirklicht wird, da erweisen

sich die von Christo ausgehenden Kräfte auch auf dem Gebiete des socialen Lebens als heilende und bessernde, aber das sind nur Folgen der innern Umwandlung, darauf ist es nicht direct abgesehen, sondern es ist das nur etwas, was denen, die zuerst nach dem Himmelreich trachten „auch zufällt.“ Von vornherein hieße es, der christlichen Liebesthätigkeit einen falschen Zweck unterschieben, darum an die Beurtheilung ihrer Geschichte einen falschen Maßstab anlegen, wenn man fragen wollte, in welchem Maße es ihr gelungen ist, alle Armut abzustellen und Alle hier auf Erden äußerlich glücklich zu machen.

Doch es wird nöthig sein, die Aufgabe und den eigentlichen Zweck der christlichen Liebesthätigkeit noch genauer abzugränzen. Wir hatten schon mehrfach zu betrachten Gelegenheit, daß wirkliche Liebesthätigkeit da nicht entstehen kann, wo man keinen höheren über dieses Leben selbst hinaus liegenden Lebenszweck kennt. Eine Weltanschauung der reinen Diesseitigkeit ist der Tod jeder Liebesthätigkeit. Ihre letzte Consequenz ist immer: Wer nicht die Mittel zu leben hat, mag sterben, für ihn hat ja das Leben keinen Werth, und keinen Werth darum auch, was man thut, ihm das Leben zu erhalten. Ebenso muß aber die Liebesthätigkeit da verkümmern und untergehen, wo eine Weltanschauung der reinen Jenseitigkeit Raum gewinnt. Das Mittelalter liefert den Beweis dafür. Zwar hört die Liebesthätigkeit nicht auf, aber ihre Aufgabe, ihr Zweck versetzt sich völlig. Man thut Werke der Barmherzigkeit nicht um den Armen zu helfen, sondern um seiner selbst willen, um sich den Lohn derselben zu verdienen. Wäre das Reich Gottes, das der Herr gebracht hat, ein rein jenseitiges, rein zukünftiges, dann hätte das Evangelium vom Gottesreich keine Liebesthätigkeit hervorrufen können. Denn dann hätte dieses Leben ja gar keinen Werth mehr, und besser wäre dem Armen gedient, wenn man ihn sterben ließe, als ihm ein Leben, das doch nur

ein Leben voll Noth und Elend sein kann, zu fristen. Die Liebesthätigkeit setzt nicht bloß einerseits einen höheren über dieses Leben hinausliegenden Lebenszweck, sie setzt andererseits auch einen Werth dieses irdischen Lebens für die Erreichung jenes Zweckes voraus. Sie kann weder da sich entfalten, wo dieses Leben selbst das höchste und einzige Gut ist, noch da wo es als gar kein Gut mehr angesehen wird, sondern nur da wo es ein relatives Gut ist, nämlich ein dem höchsten Gute dienendes Gut.[3]

Nun ist zwar das Gottesreich in seiner Vollendung ein jenseitiges und zukünftiges, aber als werdendes ist es diesseitig und gegenwärtig. Es ist Gnadengeschenk Gottes, aber doch auch wieder Aufgabe unserer sittlichen Thätigkeit. Das ist die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit, daß nun, nachdem der Herr hinweggegangen ist, die Knechte, bis er wiederkommt, wuchern sollen mit den anvertrauten Pfunden. Das ganze irdische Leben mit allen seinen natürlichen Verhältnissen in Familie, Staat und Gesellschaft ist der Stoff zur Bethätigung der Gerechtigkeit des Gottesreiches. In Arbeit und im Leiden, in der Erfüllung seines irdischen Berufs und in der Geduld unter den von Gott über ihn verhängten Trübsalen, soll jeder Mensch an der ihm von Gott angewiesenen Stelle sich als ein Glied des Gottesreiches bewähren, und eben dieses Jedem, der das will, möglich zu machen, das erst ist die eigentliche Aufgabe der Liebesthätigkeit. Sie strebt deßhalb, dem Vorbilde des Meisters entsprechend, „der Menschen Leben zu erhalten," wo sie nur kann. Denn jedes Menschenleben ist von Werth, weil jeder, wer er auch sei, berufen und im Stande ist, irgendwie, sei es nun durch Arbeit, oder sei es durch Leiden, die ihm bezüglich des Gottesreichs gestellte Aufgabe zu erfüllen. Es ist gar nicht denkbar, daß irgend ein Menschenleben für das Reich Gottes gar keinen Werth mehr hätte. Darum strebt sie aber auch

weiter, jeden Menschen in die Lage zu bringen, die es ihm ermöglicht und, so weit thunlich, erleichtert, seine Lebensaufgabe richtig zu lösen. In den natürlichen, von der Sünde durchzogenen Verhältnissen dieses Lebens liegen nämlich allerlei Hindernisse, die es dem Menschen erschweren, seine Lebensaufgabe als Glied des Gottesreiches zu erfüllen. Solche Hindernisse liegen namentlich auch in dem Gegensatz von reich und arm. Verhält sich das Gottesreich diesem Gegensatz gegenüber auch ganz neutral, ist es für das Gottesreich auch ganz einerlei, ob Jemand reich oder arm ist, so bedarf Jeder doch zur Erfüllung seines irdischen Berufes einer gewissen Summe von irdischen Gütern. Es kann die Armut es auch Jemandem unmöglich machen, zu arbeiten und in der Arbeit sich als Glied des Gottesreiches zu bewähren. Da ist es die Aufgabe der Liebesthätigkeit, ihm so viel darzureichen, daß er dazu wieder im Stande ist. Sie strebt die Armen wieder arbeitsfähig zu machen, nicht etwa nur, um damit der Pflicht weiterer Unterstützung überhoben zu sein, das wäre eine sehr niedrige Anschauung und entspräche wahrer Liebe nicht, sondern damit er so wieder seinen Beruf erfülle. Es kann Jemand auch so arm sein und in solcher Noth, daß es ihm schwer ist, fast unmöglich wird, sein Leiden so zu tragen, wie er es als Glied des Gottesreiches tragen sollte, in Geduld, Gott dankend. So erkennt es denn die Liebe als ihre Pflicht, ihm das Leiden zu erleichtern, damit er es in Geduld tragen und auch im Leiden Gott danken lerne.

Jetzt verstehen wir, wie es vereinbar ist, daß der Herr einerseits das Eigenthum und damit den Unterschied von reich und arm einfach anerkennt und ihn nur dem Gottesreich gegenüber für bedeutungslos erklärt, und doch andererseits die Seinen verpflichtet, in der Liebe an der Ausgleichung dieses Unterschiedes zu arbeiten. Er soll soweit ausgeglichen werden, als er den Einzelnen hindert, seinen Beruf im Gottesreiche zu erfüllen.

Man hat zwar behauptet, der Herr habe die irdischen Güter verachtet, und ganz erfüllten nur die seine Gebote, welche auf allen Besitz verzichten. Gewiß, wollen wir die Welt beherrschen, so müssen wir der Welt entsagen; nur wer innerlich von ihr los ist, ist ihr freier Herr. So ist es mit den irdischen Gütern auch; wir müssen innerlich davon loskommen, dann sind wir nicht mehr Knechte, sondern Herren derselben. Nur das will der Herr sagen, wenn er vor dem Mammonsdienste warnt und mahnt, sich nicht Schätze auf Erden, sondern im Himmel zu sammeln. Dieses innerliche Entsagen schließt dann aber allerdings die Bereitschaft in sich, die irdischen Güter, sobald die Zwecke des Gottesreiches es fordern, auch äußerlich hinzugeben. Von dem reichen Jüngling (Matth. 19, 17 ff.) fordert der Herr das, nicht um damit eine allen wahren Christen geltende Forderung aufzustellen, noch weniger, um damit eine höhere Stufe des Christenlebens, einen Stand der Vollkommenheit zu bezeichnen, sondern weil die Aufgabe, die der Jüngling über sich nehmen wollte, ein Jünger und Apostel Jesu zu werden, unter den damaligen Verhältnissen auch das äußere Aufgeben des Besitzes mit sich brachte, und in der Absicht, ihn zu der Erkenntniß zu führen, daß er auch innerlich von seinem Reichthum noch nicht los war. Auch das Wehe! welches der Herr über die Reichen ausruft (Luc. 6, 24), auch das Wort: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in's Reich Gottes komme“ (Matth. 19, 24), schließt keine Verwerfung des Reichthums in sich. Denn gemeint sind die selbstsüchtigen Reichen, die ihren Reichthum nur zur Befriedigung persönlicher Zwecke gebrauchen, statt damit zu dienen. Jeder Besitz ist anvertrautes Gut, wir sind nur Haushalter darüber; der Besitz gibt nicht nur Rechte, es haften ihm auch Pflichten an. Wer irdische Güter besitzt soll damit dienen. Dieser Dienst schließt auch das Ausgleichen der Verschiedenheit

des Besitzstandes in sich. Der Herr will diese Verschiedenheit nicht aufheben. Sie bleibt und soll bleiben, denn sie beruht auf der Schöpfungsordnung Gottes. Zur Individualität eines Menschen gehört nicht bloß seine ihn von andern Menschen unterscheidende Eigenart, Begabung, Neigung, sondern auch sein Besitz. Aber wie diese Verschiedenheiten alle darauf angelegt sind, sich gegenseitig zu ergänzen, so auch die Unterschiede des Besitzes darauf, durch die dienende Liebe, so weit die Zwecke des Gottesreiches das fordern, ausgeglichen zu werden. Darin besteht gerade die Sünde des reichen Mannes, daß er den zwischen ihm und dem ihm von Gott vor seine Thüre gelegten armen Lazarus bestehenden Unterschied in keiner Weise ausgeglichen hat. Dafür empfängt er die Strafe, daß nun auch im Jenseits der umgekehrte Unterschied nicht ausgeglichen wird (Luc. 16, 1—9).

Nur so als Dienst ist auch das Almosengeben zu würdigen. Das Werthvolle darin ist nicht der damit verbundene Verzicht auf einen Theil der irdischen Güter, sondern die damit erwiesene Liebe, der damit geleistete Dienst. Deßhalb achtet der Herr das Scherflein der Witwe höher, als die großen Gaben der Reichen. Gehört das Wort vom Scherflein (Marc. 12, 41) auch nicht direct hieher, da es sich bei dem Einlegen in den Gotteskasten nicht um Almosen, sondern um Tempelbeiträge handelt, so enthält es doch eine Regel, die von allen freiwilligen Gaben gilt. Deßhalb gibt der Herr nirgends statutarische Bestimmungen über Almosen, weder so, daß er das Almosengeben zu einem äußerlichen Gesetz machte, noch so, daß er das Maß der Almosen im Verhältniß zum Besitz bestimmte. Das erstere nicht, weil er nicht das äußerliche Werk, sondern die Liebe fordert, die dann von selbst zu dem Werke treibt; das andere nicht, weil er mit der Liebe nicht einen Theil bloß, sondern Alles gefordert hat. Wo es nöthig ist, und wo die Liebe es fordert,

sollen die Seinen Alles verkaufen, was sie haben, und den Armen geben.

So stellt denn der Herr auch die Pflicht Almosen zu geben ganz unbedingt und unbegränzt hin: „Wer dich bittet, dem gib“ (Luc. 6, 30; Matth. 5, 42). Das ist nicht etwa eine rhetorische Hyperbel, sondern der Herr will damit aussprechen, daß die Liebe ihre Gränze nur in sich selbst hat. Niemals sollen die Seinen ihrer Liebe äußerlich eine Gränze setzen, daß sie sagten: Dem und dem will ich nicht geben. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Liebe sich selbst Gränzen zieht. Wo die Liebe selbst das Geben verbietet, da gibt sie nicht, denn es kann auch nöthig sein, aus Liebe nicht zu geben. Aber sonst gibt sie Jedem. Damit spricht der Herr auch die Unerschöpflichkeit der Liebe aus. Sie erschöpft sich nie. Innerlich sind die Schranken des Eigenthums ganz aufgehoben. Was ein Jünger Jesu hat, das hat er für alle. Aber aufgehoben sind nur die selbstsüchtigen Schranken des Eigenthums. Die Liebe bewahrt das Eigenthum, um mit dem Eigenthum wirken zu können. Derselbe Herr, der den Seinen zumuthet, nöthigenfalls ihr Eigenthum für nichts zu achten und Alles zu opfern, der läßt doch nach der Speisung der Tausende in der Wüste die Brocken aufsammeln.

Von hier aus eröffnet sich auch das Verständniß eines für den ersten Blick auffälligen Wortes, das der Erwähnung und Besprechung um so mehr bedarf, als es in der Geschichte der Liebesthätigkeit von höchster Bedeutung geworden ist, des Wortes Luc. 11, 41: „Doch gebt Almosen, von dem, das da ist, siehe so ist es euch Alles rein.“ Es könnte scheinen, als sei hier dem Almosen eine sündentilgende Macht beigelegt, und so ist das Wort im Mittelalter unzähligemal verwerthet. Unmöglich kann aber der Herr das sagen wollen, dann würde er ja selbst den pharisäischen Irrthum aussprechen, den er bekämpft.

Nicht der Besitz selbst wird hier als ein Unreines bezeichnet, das erst gereinigt werden müßte, sondern das Unreine ist die an dem Besitz haftende Selbstsucht. In den irdischen Gütern liegt eine zur Selbstsucht reizende Macht. Wie viele macht das Geld herzlos! Davon gilt es sich zu reinigen, und das thut man, indem man sich innerlich davon losmacht. Dieses innerliche Lossein bethätigt sich aber im Almosengeben, wird im Almosengeben erst volle Wahrheit. Es ist ein Segen des Almosengebens, und auf diesen Segen will der Herr hier hinweisen, daß der Mensch dadurch von den irdischen Gütern innerlich loskommt, sie verlieren ihre Macht über ihn.

Das Wort enthält auch nicht, was man später darin gefunden hat, einen Maßstab, wie viel von seinem Einkommen Jeder als Almosen geben müsse. Man faßte nämlich die Worte, die Luther übersetzt hat, „von dem, das da ist," in dem Sinne „von dem, das überflüssig ist," und fand hier die Verpflichtung Alles, was man nicht selbst nöthig gebraucht, den Armen zu geben.[4] Der Herr hat solch eine Verpflichtung nie ausgesprochen. Er hat das Recht des Eigenthums nirgends auf das zum Leben unbedingt Nothwendige beschränkt. Im Gegentheil, er hat auf der Hochzeit zu Kana Wein in Fülle gespendet und den heiligen Luxus, den Maria bei seiner Salbung trieb, dem kleinlichen Mäkeln gegenüber gebilligt.

Der Herr fordert Almosengeben ohne jede Rücksicht auf einen zu erlangenden Lohn. Von den Pharisäern, die an den Straßenecken stehen und vor sich her posaunen lassen, sagt er: „Sie haben ihren Lohn dahin." Von den Seinen fordert er, daß sie im Verborgenen Almosen geben, so daß die linke Hand nicht weiß, was die rechte thut. Andererseits verheißt er aber denen, welche Barmherzigkeit üben, doch selbst einen Lohn. Sogar ein Becher kalten Wassers, mit dem einer der Seinen erquickt ist, soll nicht unbelohnt bleiben. Aber der verheißene

Lohn ist nicht ein nur äußerlich mit den Almosen verknüpfter, sondern ein in diesen selbst liegender. Wer das Gottesreich bei anderen fördert, der fördert es damit auch bei sich. Wer Barmherzigkeit übt, erschließt sich damit immer mehr der Barmherzigkeit Gottes. Darum „selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." So sammelt man sich bleibende Schätze im Himmel; so macht man sich Freunde mit dem ungerechten Mammon, daß man Eingang findet in die ewigen Hütten.

Der Herr hat selbst Almosen gegeben, er hat selbst Barmherzigkeit geübt. Beachten wir es wohl, er ist auch in diesem Sinne der Anfänger der Liebesthätigkeit in seiner Gemeinde. Es ist keine Spielerei, mag es auch hie und da in Spielerei ausarten, wenn wir Anstalten christlicher Liebesthätigkeit so gern mit biblischen Namen bezeichnen, ein Diaconissenhaus „Bethanien" nennen, eine Taubstummenanstalt „Hephata", ein Asyl für Gefallene „Magdalenium." Wir wollen damit sagen, daß unsere Arbeit nur Fortsetzung der Arbeit des Herrn ist. Er zuerst hat sich der Kranken angenommen, der Blinden, der Aussätzigen, der Taubstummen, er hat die Sünderin zu einem gottwohlgefälligen Leben zurückgeführt, er hat den Hungernden in der Wüste das Brot ausgetheilt, und jedes dieser seiner Werke ist ein Samenkorn geworden, das im Laufe der Jahrhunderte tausendfältige Frucht gebracht hat. Er thut das Alles aber, das ist weiter nicht außer Acht zu lassen, vor den Augen seiner Jünger, in Mitten des Kreises von Gläubigen, den er um sich sammelt, ja die Jünger werden in dieses sein Thun selbst hineingezogen. Sie müssen auf seinen Befehl den Armen geben (Joh. 13, 29), sie theilen, als er die Tausende in der Wüste speist, das Brot und die Fische aus und müssen zu Tische dienen (Matth. 14, 19), sie führen ihm den Blinden zu, der sein Erbarmen anruft. Sie sollen eben damit zur Liebesthätigkeit angeleitet, erzogen werden. Auch das Heranziehen des

Weibes zur Liebesthätigkeit, das für die Entfaltung derselben in der christlichen Kirche so bedeutsam werden sollte, ist schon vorgebildet. Es umgibt den Herrn auch ein Kreis dienender Frauen, das Vorbild der Diakonissen und all der Liebe übenden Frauen, an denen die Geschichte der Kirche so reich ist. Nun ist aber der Kreis von Jüngern und Jüngerinnen, der den Herrn umgibt, nichts anderes als die werdende Kirche, und in dieser werdenden Kirche ist also auch bereits die Liebesthätigkeit im Werden und Keimen. In der Jerusalemitischen Gemeinde setzt man nun fort, was schon begonnen war, man nimmt sich der Armen und Nothleidenden an, wie man es in der Umgebung des Herrn von ihm selbst gelernt hatte. Und als dann die Kirche über Jerusalem und über Israel hinaus sich erweitert, versteht es sich von selbst, daß auch in jeder Gemeinde wie in der Muttergemeinde für die Armen gesorgt, Barmherzigkeit geübt wird.

So ist der christlichen Gemeinde die Liebesthätigkeit von Anfang eingeboren, sie hat dieselbe von ihrem Herrn selbst überkommen. Nicht so, daß sie nur ihr zukäme. So gewiß sich Reich Gottes und Kirche nicht decken, so gewiß decken sich auch nicht christliche und kirchliche Liebesthätigkeit; sondern wie das Reich Gottes einen weitern Umfang hat als die Kirche, so geht auch die Liebesthätigkeit über die Kirche hinaus. Schon von Anfang an ist, abgesehen von der Liebesthätigkeit des einzelnen Christen, auch die Familie der Boden, auf dem sie sich entfaltet, und in dem Maße als dann allmählich die übrigen menschlichen Gemeinschaften von christlichem Geist durchdrungen werden, entwickeln auch sie in ihrem Kreise Liebesthätigkeit. Der Staat, die bürgerliche Gemeinde, die Corporationen, alle nehmen sie Theil an Lösung der gemeinsamen Aufgabe. Es ist eine krankhafte Einseitigkeit, wenn im Mittelalter die Liebesthätigkeit ausschließlich kirchlich wird, die Folge davon, daß man Kirche und Gottesreich in falscher Weise identificirt und dem Staate

als dem Weltreich gegenübergestellt. Aber es wäre dieselbe Einseitigkeit, nur nach der entgegengesetzten Seite, wenn man, wozu gegenwärtig Einzelne Neigung haben, der Kirche die Uebung der Liebesthätigkeit, die Armenpflege überhaupt, streitig machen und sie ihrem ganzen Umfange nach andern Organen zuweisen wollte. War die Folge des einseitig christlichen Charakters der Liebesthätigkeit im Mittelalter eine Verkümmerung derselben, so würde sie nicht minder, ja noch mehr verkümmern, wenn die Kirche davon ausgeschlossen wäre. Wie es kein Gottesreich auf Erden geben kann ohne die Kirche, so würde auch die Liebesthätigkeit in allen andern Kreisen bald absterben, wenn die Liebesthätigkeit der Kirche aufhörte, und was etwa an Hülfleistung und Versorgung der Armen bliebe, würde einen ganz anderen Charakter annehmen als den der barmherzigen Liebe. Denn alle Liebe hat ihre Quelle in der Liebe Gottes in Jesu Christo, von der die Kirche zeugt und zwar nicht mit Worten bloß, sondern mit Thaten, dadurch daß sie selbst auch barmherzige Liebe übt. Von ihr kommen allen andern Kreisen die Anregungen zur Liebesübung wie die Kräfte; sie steckt jeder Liebesübung das eigentliche höchste Ziel, die Förderung des Gottesreiches; sie erzieht zur Liebe, wie der Herr, indem er selbst Liebe übte, seine Jünger dazu erzogen hat. Wie der Begriff des Reiches Gottes umfassender ist als der Begriff der Kirche, aber die Kirche ist der Mittelpunkt des Gottesreiches auf Erden, so ist auch die christliche Liebesthätigkeit umfassender als die kirchliche, aber diese ist und bleibt ihr Mittelpunkt. Besinnen wir uns, daß es in der Heidenwelt auch deßhalb zu keiner Liebesthätigkeit kommen konnte, weil es keine Gemeinde gab. Jetzt ist sie da, der Herr hat sie gestiftet. Der Tag der Pfingsten ist wie der Geburtstag der Kirche, so auch der Geburtstag der von der Kirche unzertrennbaren christlichen Liebesthätigkeit.

Viertes Kapitel.

Anfänge und Grundlegungen in der apostolischen Zeit.

Die jerusalemitische Gemeinde ist zunächst nichts anderes als der erweiterte Jüngerkreis. Die 3000, die sich am Pfingstfeste taufen ließen, wurden „hinzugethan" zu der Gemeinde, sagt Lucas sehr bezeichnend (Ap.-Gesch. 2, 41). Die Gemeinde trägt durchaus den Charakter der Familie und ist auch ihrer Lebensweise nach nur die Fortsetzung des familienartigen Kreises, der den Herrn umgab. In diesem Kreise herrschte Gütergemeinschaft. Man lebte von dem, was gegeben wurde, gewiß nicht bloß von den Außenstehenden, sondern auch von den Gliedern des Kreises selbst. So weit sie etwas besaßen, steuerten sie zum gemeinsamen Unterhalt bei. Dabei blieb es auch nach dem Scheiden des Herrn, in den Tagen bis Pfingsten, im Kreise der 120, und dann ebenso, als dieser Kreis durch die Ausgießung des hl. Geistes und die Predigt des Petrus zur ersten eigentlichen Gemeinde sich erweiterte. Jeder steuerte von dem Seinen bei, um das zum gemeinsamen Unterhalt

Nöthige aufzubringen, ohne sich darum jedes Eigenthums zu entäußern. Noch weniger war irgend Jemand dazu gezwungen oder wurde durch die Gemeindeordnung dazu angehalten. Aber das familienhafte Gemeingefühl war so stark, „daß keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein" (Ap.-Gesch. 4, 32).

Das ist die sogenannte Gütergemeinschaft der jerusalemitischen Gemeinde. Man kann sie sich nicht falscher vorstellen, als wenn man sich darunter eine Institution denkt, ähnlich der bei den Essenern und Therapeuten vorkommenden. Viel richtiger stellt man sich den Zustand als die Abwesenheit jeder Institution vor. So wenig man in einer Familie von einer Institution der Gütergemeinschaft reden kann, so wenig auch hier. Wie aber in einer Familie das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit derartig stark ist, daß der individuelle Besitz der einzelnen Familienglieder sich dem völlig unterordnet, so auch in der ersten Gemeinde. Die Schranken des Privateigenthums waren innerlich aufgehoben, und so weit es nöthig war, um der Gemeinschaft zu dienen, gab der Einzelne sein Eigenthum auch äußerlich hin, verkaufte Aecker und Häuser und lieferte den Ertrag in die gemeinsame von den Aposteln verwaltete Kasse. Gezwungen war keiner das zu thun. Ausdrücklich hält Petrus dem Ananias vor, daß er seinen Acker habe behalten können, auch noch, als er ihn verkauft hatte, das Kaufgeld (Ap.-Gesch. 5, 4). Es war völlig freie Liebe, aber diese war so mächtig, daß sie die vorhandenen Unterschiede des Besitzes ausglich, also daß keiner in der Gemeinde gefunden wurde, der Mangel gelitten hätte. Was wir vor uns haben, ist nicht die Institution der Gütergemeinschaft, sondern nur ein großartiges Almosengeben, eine in der Glut der ersten Liebe aufs weitherzigste und im größten Umfange vollzogene freie Ausgleichung des Besitzes, darum auch nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade und

Umfange nach von dem verschieden, was sich später in der jerusalemitischen Gemeinde und in den andern Gemeinden findet. So erklärt es sich auch, und darin liegt zugleich der schlagende Beweis für die Richtigkeit dieser Vorstellung, daß die Apostelgeschichte nirgend die Aufhebung einer früher bestandenen Institution auch nur andeutet, oder sonst irgendwie eine Angabe enthält, daß und weßhalb diese Institution nicht auf die übrigen Gemeinden ausgedehnt sei.

Wie in der Familie die Gemeinschaft vor Allem in der gemeinsamen Mahlzeit hervortritt, so auch in der jerusalemitischen Gemeindefamilie. Täglich wurden gemeinsame Mahlzeiten gehalten, an die sich dann die Feier des hl. Abendmahls anschloß. Es sind die s. g. Agapen, Liebesmahle. Gerade diese nöthigten dann zuerst zu einer förmlichen Institution, zur Einsetzung eines Amtes. Bis dahin hatte die ganze Leitung der Gemeinde in den Händen der Apostel gelegen. Sie dienten „am Wort“ und sie dienten zugleich „zu Tische“ (Ap.-Gesch. 6, 2). Beides ließ sich nicht länger mit einander vereinigen. Die Hauptaufgabe der Apostel mußte unter den mancherlei Arbeiten, welche das „zu Tische dienen“, die ganze in freier Liebe sich vollziehende Vermögensausgleichung, in der wachsenden Gemeinde mit sich brachte, leiden, und wenn die Apostel doch immer den Dienst am Wort als ihre Hauptaufgabe ansahen, ist es nicht zu verwundern, daß bei der täglichen Handreichung in der Armenpflege dieses oder das übersehen wurde. Lucas deutet wenigstens mit keinem Worte an, daß die Klage der Hellenisten, ihre Witwen würden übersehen, unbegründet gewesen sei. Deßhalb werden auf den Vorschlag der Apostel sieben Männer erwählt „zu dieser Nothdurft“.

Gewöhnlich nimmt man an, daß die Siebenmänner die ersten Diakonen sind und sieht in ihrer Erwählung die Stiftung des Diakonenamtes, oder noch weiter gefaßt des Amtes der

Barmherzigkeit neben dem Amte am Wort.[1] Meinestheils halte ich das für irrig. Auffallend ist schon, daß sie nie Diakonen genannt werden. Sie heißen immer die Siebenmänner. Allerdings wird ihr Amt als ein „zu Tische dienen" bezeichnet, und dieser Ausdruck hat wohl am meisten dazu verführt, in ihnen die ersten Diakonen zu sehen. Aber der Ausdruck „dienen" und „Dienst" wird im Neuen Testament von jeder in der Gemeinde vorkommenden Dienstleistung gebraucht, keineswegs allein von der der Diakonen.[2] Noch auffallender ist es, daß Lucas nachher die Siebenmänner in der Jerusalemitischen Gemeinde gar nicht mehr erwähnt, wohl aber Presbyter (Ap.-Gesch. 11, 30; 15, 6), Aelteste, ohne uns doch irgendwie zu erzählen, daß jenes Amt beseitigt, dieses eingesetzt sei. Legt diese Beobachtung schon die Vermuthung nahe, daß die Sieben nicht die ersten Diakonen, sondern die ersten Aeltesten sind, oder richtiger ausgedrückt, daß ihr zunächst für ein einzelnes ganz bestimmtes Bedürfniß gestiftetes Amt sich nachher allmählich zum Umfange des Aeltestenamtes erweiterte, so wird diese Vermuthung zur Gewißheit durch die fernere Beobachtung, daß nach einem ausdrücklichen Zeugnisse der Apostelgeschichte später die Armenpflege auch in Jerusalem in der Hand der Aeltesten liegt. Den Aeltesten und nicht den Siebenmännern wird die Handreichung, welche die Gemeinde in Antiochien zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius für die Armen in Jerusalem gesammelt hat, übergeben (Ap.-Gesch. 11, 30). Allerdings könnte man sich nun die Sache so vorstellen, daß das Siebenmänneramt nur so lange bestanden habe, als die Gütergemeinschaft bestand, nachher aber mit der Gütergemeinschaft beseitigt, und dann zur Leitung der Gemeinde überhaupt Aelteste eingesetzt seien. Aber wir haben schon gesehen, daß von einer förmlichen Beseitigung der Gütergemeinschaft nicht geredet werden kann. Auch als die Ausgleichung des Besitzes in dem anfänglichen weiteren

Umfange nachließ, blieb doch noch eine solche, wenn auch in beschränkterem Maße bestehen, Gaben wurden noch immer gegeben und Armenpflege geübt. Für die Thätigkeit der Sieben wäre also immer noch Raum gewesen, ganz abgesehen davon, daß es doch seltsam wäre, wenn Lucas uns von so tief greifenden Veränderungen in der Verfassung der Gemeinde gar keinen Bericht gäbe, sondern so ohne ein Wort darüber zu sagen, die Siebenmänner verschwinden und die Aeltesten auftreten ließe. Wir werden uns also die Entwickelung folgendermaßen vorstellen müssen. Zunächst wurden, um einem bestimmt vorliegenden Bedürfniß, dem zu Tische dienen, zu genügen, die Siebenmänner erwählt, während in allen sonstigen Stücken die Leitung der Gemeinde den damals noch in Jerusalem anwesenden Aposteln verblieb. Als dann die Apostel nach und nach Jerusalem verließen, kam auch die übrige Gemeindeleitung in die Hände der Siebenmänner, deren Amt sich so allmählich zum Umfange des Aeltestenamtes erweiterte, bis sie dann auch mit diesem Namen bezeichnet wurden.

Ueberhaupt ist es aber irrig, sich den Diakonat als „Amt der Barmherzigkeit", als „Almosenpflegeamt" vorzustellen. Die Leitung der Barmherzigkeitsübung, der Armenpflege hat niemals den Diakonen zugestanden. Sie liegt in den Händen der Presbyter und später der Bischöfe, und die Diakonen leisten dabei nur Hülfsdienste. Das ist überhaupt die Stellung der Diakonen in dem Organismus der Gemeinde. Das constituirende Amt ist das der Aeltesten; sie regieren und leiten das gesammte Gemeindeleben, und ohne dieses Amt ist überhaupt eine geordnete Gemeinde nicht denkbar. Ihnen untergeordnet sind die Diakonen, deren Aufgabe es ist, den Aeltesten und der Gemeinde nach den verschiedensten Seiten hin hülfeleistend zu dienen. Ihr Amt verhält sich zu dem Aeltestenamte, wie das Charisma der „Hülfleistungen" zu dem Charisma des „Re-

gierens.“[3] Allerdings ist nun ein wesentliches Stück dieser Hülfleistung die Unterstützung der Aeltesten bei der Armenpflege, so sehr, daß „Diakonie“ auch geradezu Almosen bezeichnet. Aber die Leitung steht doch immer den Aeltesten oder dem Bischofe zu. Ein besonderes „Almosenamt“ neben dem Aeltestenamt hat es nie gegeben.

Auffallend ist es, daß im Neuen Testament so selten Diakonen erwähnt werden. Nur zweimal kommen sie ausdrücklich vor, Phil. 1, 1, wo sie im Gruß neben den Aeltesten als Gemeindebeamte stehen, und 1 Tim. 3, 8, wo der Apostel für sie ebenso wie für die Aeltesten Instructionen gibt. Sonst finden wir sie nirgends. Paulus und Barnabas ordnen in den Gemeinden, die sie gegründet haben, Aelteste (Ap.-Gesch. 14, 23); von Diakonen ist keine Rede. Ganz ähnlich befiehlt Paulus dem Titus, die Städte hin und her mit Aeltesten zu besetzen (Tit. 1, 5), Diakonen erwähnt er nicht. Auch im 1. Brief Petri begegnen uns wohl Aelteste, aber keine Diakonen. Jedenfalls ergibt sich daraus, daß sie hinter den Aeltesten stark zurücktreten. Eine Gemeinde ohne Aelteste kann es nicht gegeben haben, wohl aber Gemeinden ohne Diakonen. Denn die Dienste derselben konnten, wenigstens so lange die Gemeinden noch sehr klein waren, recht gut von einzelnen dazu tüchtigen und willigen Gemeindegliedern wahrgenommen werden, ohne daß diese einen eigentlich amtlichen Charakter hatten. Dahin weist namentlich die für die Entstehung des Amtes so interessante Stelle 1 Cor. 16, 15, wo von dem Hause Stephanas gesagt wird: „Sie sind die Erstlinge in Achaja und haben sich selbst verordnet zum Dienst der Heiligen“.[4] Solche freiwillige Dienstleistungen waren sogar naturgemäß das erste und entsprechen der Entstehung der Aemter in der Kirche. Zum Amt gehört zweierlei, die Gabe und der Beruf d. i. die Anerkennung der Gabe, der Auftrag, sie in einem bestimmten Kreise zu verwenden. Der Weg ist

nun nicht der gewesen, daß die Apostel zuerst Aemter festgestellt hätten, sondern der, daß der Herr Gaben gibt, die anfangs frei verwendet und dann erst, wo es das Bedürfniß und die Ordnung fordert, in ein Amt gefaßt werden. So wird es namentlich bei der Diakonie gegangen sein. Solche, die dazu Gaben und Liebe hatten, thaten von selbst, was sonst den Diakonen zukam, und erst später, wenn das Wachsthum der Gemeinden es nöthig machte, wurde aus der freien Gabe und Liebe ein geordnetes Amt. Beweis dafür ist auch der Umstand, daß es noch Jahrhunderte später neben den von der Gemeinde unterhaltenen Diakonen solche gibt, die nicht von der Gemeinde unterhalten werden, sondern umsonst und frei dienen. Ja in gewissem Sinne wiederholt sich dieser Vorgang gerade auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit immer von neuem. Wo neue Bedürfnisse neue Arbeit nöthig machen, schenkt der Herr dem oder jenem die Gabe und den Liebestrieb zu dieser Arbeit. Sie wird zunächst frei gethan und geht erst allmählich, wenn sie sich als dauernd nothwendig und erfolgreich erwiesen hat, in ein geordnetes Amt über. Die Diakonie ist überhaupt ihrer ganzen Natur nach fließender als das Regieramt. Diener soll jeder Christ sein (vgl. 1 Petri 4, 10) mit seinen Gaben und in seinem Kreise. Während deßhalb im Neuen Testamente von Diakonen nur sehr selten die Rede ist, ist von Dienen und Diensten sehr oft die Rede. Gibt es auch amtsmäßig dem Dienen obliegende Personen, so geht doch das amtliche Thun und die persönliche Dienstleistung in einander über. Beim Regieramt ist es anders; das ist seiner Natur nach von Anfang an abgeschlossener. Nicht jeder Christ ist Presbyter, jeder aber eigentlich von selbst ein Diakon, ein Diener aller.

Noch fließender ist offenbar die weibliche Diakonie, und darin liegt der Grund, weßhalb die Nachrichten über dieselbe aus der ältesten Kirche sich so schwer zu einem Gesammtbilde

vereinigen lassen. Zwar gab es zweifellos schon in der apostolischen Zeit weibliche Personen, denen die Diakonie berufsmäßig und amtsmäßig übertragen war. Eine solche Diakone (der Name „Diakonisse" kommt im Neuen Testamente nicht vor) war die Phöbe, der der Apostel den Römerbrief mitgab, und die er 16, 1 mit den Worten bezeichnet, „die da ist eine Diakone in der Gemeinde Kenchreä". Ob die gleich nachher erwähnte Tryphäna und Tryphosa (V. 12) und die Persis, von der der Apostel sagt, „sie hat viel gearbeitet in dem Herrn", Diakonissen sind oder nur Frauen, welche in nicht amtlicher Stellung aus freier Liebe zu dem Herrn ähnliche Dienste leisteten wie die Diakonissen, muß dahinstehen. Noch weniger wahrscheinlich ist, daß die Phil. 4, 2 erwähnten Euodia und Syntyche Diakonissen sind. Dagegen halte ich mich überzeugt, daß die 1 Tim. 3, 11 gegebenen Instructionen nicht, wie man meist annimmt, den Weibern der Diakonen gelten, die auch Luther in seiner Uebersetzung durch das von ihm eingeschobene Wort „ihre" bezeichnet, sondern Diakonissen.[5] Ueber die Bestellung der Diakonissen und den Umfang ihres Dienstes läßt sich aus dem Neuen Testamente nichts sicheres entnehmen. Doch legt die eben erwähnte Stelle den Schluß nahe, daß sie in den Häusern der Gemeindeglieder Dienste leisteten, weßhalb der Apostel von ihnen fordert, daß sie nicht Lästerinnen sein sollen, die Klatsch von einem Hause ins andere tragen, und daß sie auch mit der Verwendung von Armenmitteln zu thun hatten, weßhalb er von ihnen besonders auch Treue fordert. Ganz anderer Art ist das 1 Tim. 5, 3 ff. erwähnte Institut der Witwen. Während die Diakonissen in erster Linie zum Dienen berufen waren, dann aber auch, so weit sie dessen bedurften, ihren Unterhalt von der Gemeinde empfingen, war bei den Witwen, wie schon ihr Alter (über 60 Jahre) und die Bestimmung des Apostels, daß keine Witwe, die noch von ihren gläubigen Verwandten versorgt

werden kann, in die Liste der Witwen aufgenommen werden soll, zeigt, die Unterstützung die Hauptsache. Daneben nahmen sie aber als „echte Witwen“, die ihren Christenglauben in heiligem Wandel und eifrigem Wohlthun bewährt hatten, eine Ehrenstellung in der Gemeinde ein und leisteten auch wohl noch soweit Dienste, als ihr Alter das zuließ, obwohl der Apostel mehr als das die Verpflichtung des Gebets, der Fürbitte, daß sie „bleiben am Gebet und Flehen Tag und Nacht“ hervortreten läßt.[6]

Uebrigens dürfen wir uns diese amtliche Organisation der Liebesthätigkeit in der ersten Zeit nicht schon so stabil vorstellen, wie sie es später wurde. Das entspräche dem Charakter der Zeit nicht, in der man weit davon entfernt war, die Uebung der Barmherzigkeit amtlich angestellten Personen zu überlassen. Vielmehr trug das Meiste damals noch einen privaten Charakter; jeder einzelne that willig und freudig, was er konnte. Erwähnt doch die Apostelgeschichte von einer Christin, deren Liebesarbeit in gewissem Sinne als vorbildlich hingestellt wird, der Tabea in Joppe, mit keinem Worte, daß sie eine amtliche Stellung eingenommen habe, obwohl ihre Fürsorge sich auch auf solche Personen erstreckte, welche, wie die Witwen, sonst gemeindeseitig versorgt wurden. Deren mochte es viele geben, die wie Tabea „voll guter Werke und Almosen“ waren, auch ohne Diakonen oder Diakonissen zu sein. Auch waren die Verhältnisse in den einzelnen Gemeinden gewiß mannigfach verschieden. Während in der Gemeinde Joppe die Tabea in freier Weise den Armen diente, überwog anderswo die amtliche Stellung. Nur die Grundzüge einer Organisation der Liebesthätigkeit waren vorhanden. Neben der freien Thätigkeit der einzelnen Gemeindeglieder nahmen sich auch die Gemeinden als solche durch ihre Organe der Nothleidenden an. Die Leitung auch dieser Thätigkeit fiel den Aeltesten zu, denen hülfeleistend aber untergeordnet

amtliche Diakonen und Diakonissen oder auch die Witwen oder sonst geeignete Persönlichkeiten zur Seite standen.

Vergessen wir nicht, daß gerade in dieser Organisation der Liebesthätigkeit das Neue lag, aber übersehen wir auch nicht, daß diese Organisation selbst nur aus dem neuen Geiste entsprang, der in den Gemeinden lebte. Wir erkennen diesen Geist aus den apostolischen Briefen. Stellen wir denn in den Hauptzügen wenigstens zusammen, was diese über Liebesthätigkeit bieten.

Ephes. 4, 28 sagt Paulus: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen." In diesen Worten sind drei Stücke mit einander verbunden, auf deren richtiger sittlicher Würdigung und richtiger Zusammenfassung die Gesundheit des socialen Lebens beruht, während alle Krankheit desselben in der falschen sittlichen Würdigung dieser drei Stücke und in ihrer Lostrennung von einander ihren Grund hat. Wir werden, um die Entwickelung und Gestaltung der Liebesthätigkeit in den verschiedenen Zeiten der Kirche zu verstehen, jede Zeit darauf zu prüfen haben, wie sie zu diesen drei Stücken steht, ob sie über die Arbeit, das Eigenthum und die Almosen sittlich gesund urtheilt, und werden finden, daß nicht bloß ein Fehler in dem einen Stücke Fehler in den andern nach sich zieht, sondern daß sich darnach auch die ganze Liebesthätigkeit der Zeit verschieden gestaltet.

Schon in dem angeführten Worte stellt der Apostel die Arbeit als Pflicht des Christen hin, und zwar entnimmt er das Gebot der Arbeit dem Verbot des Stehlens. Nichtarbeiten ist auch stehlen. Denn wer selbst nicht irgendwie an der Production der irdischen Güter thätig Theil nimmt, der lebt so oder anders auf Kosten seiner arbeitenden Mitmenschen. Noch bestimmter tritt die Pflicht der Arbeit 2 Thess. 3, 12 hervor, wo der Apostel ausdrücklich im „Namen Jesu" das Gebot aufstellt,

„mit stillem Wesen zu arbeiten.“ Es gehört also zur Erweisung seines christlichen Lebens, daß ein Christ arbeitet, wie denn der Apostel auch die Müssiggänger, die unordentlich wandeln, von der christlichen Gemeinde ausgeschlossen wissen will, und sich selbst gerade in diesem Stücke der Gemeinde zum Vorbild hinstellt. Unverkennbar thut er das mit einem gewissen Stolze. Er sieht es als seinen Ruhm und seine Ehre an, daß er nicht umsonst das Brot genommen von irgend Jemand, sondern mit Mühe und Anstrengung Tag und Nacht gearbeitet hat, um keinem beschwerlich zu werden. Gemeint ist aber immer die Arbeit in dem jedem von Gott zugewiesenen Berufe. „Mit stillem Wesen“ soll ein Christ arbeiten, nicht fahrig, bald dieses, bald das angreifend, sondern stetig, auf einen Punkt gerichtet soll er das thun, was ihm Gott in seinem Berufe zugewiesen. Allerdings redet die Schrift nirgends von dem irdischen Beruf. Immer meint sie, wo von Beruf die Rede ist, und es ist sehr oft davon die Rede, den himmlischen Beruf, den Beruf zum Gottesreiche. Aber dieser Beruf schließt den irdischen in sich, denn eben in seiner irdischen Berufsarbeit soll Jeder seinen Beruf zum Gottesreiche bethätigen, darin das Reich Gottes fördern, indem er an seinem Theile mithilft, die große dem Menschen bei der Schöpfung gestellte Aufgabe, die Erde zu beherrschen, zu lösen. Welchen Beruf Jemand hat, das ist einerlei. Der irdische Beruf verhält sich dem Gottesreiche gegenüber völlig neutral. Es kann Jemand Freier oder Sklave sein, in der Ehe leben oder ehelos, und doch in dem einen wie in dem andern Beruf am Gottesreich Theil haben. Oder positiv ausgedrückt, jeder Beruf kann und soll der Stoff werden, an dem die Zugehörigkeit zum Gottesreiche, die Gotteskindschaft, das christliche Leben sich bethätigt und auswirkt. Deßhalb gilt als Regel, daß ein Jeder in dem Berufe bleibt, in dem er berufen ist (1 Cor. 7, 20 ff), selbst der Sklave. Denn auch als Sklave

kann er ein Glied des Gottesreiches sein und sich so bewähren. Damit hat die Arbeit wieder ihre sittliche Würde, ihre Ehre erlangt. Sie ist Gottes, sie ist Christi Gebot, sie ist Auswirkung der himmlischen Berufung. Und zwar jede ehrliche Arbeit ohne Unterschied. Der qualitative Unterschied der Arbeit ist verschwunden. Die einfache Handarbeit, und an diese denkt ja der Apostel gerade, wenn er von Arbeit redet, ja die Arbeit des Sklaven ist sittlich betrachtet ebenso werthvoll wie die höchste und umfassendste. Es kommt nicht darauf an, was Jemand thut, sondern wie er es thut, in welchem Sinne und Geiste.

Die Frucht der Arbeit ist das Eigenthum. „Ringet darnach, daß ihr stille seid und das Eure schaffet," heißt es 1 Theff. 4, 11, und 2 Theff. 3, 10: „So Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen." Es ist Gottes sittliche Weltordnung, daß der Besitz und der Genuß der irdischen Güter an die Arbeit gebunden ist. In der Achtung der Arbeit ist auch die Achtung des Eigenthums mitgegeben. Beides ist unzertrennlich mit einander verbunden. Mit der Achtung der Arbeit fällt auch die Achtung des Eigenthums und umgekehrt. So erkennen denn die Apostel auch das Recht des Eigenthums rückhaltslos an. Nirgends findet sich eine Spur davon, daß der Reichthum als Sünde oder als aus der Sünde stammend betrachtet wurde. Er wird als ungewiß bezeichnet (1 Tim. 6, 17), ein Christ soll auf seinen Reichthum nicht stolz sein (ebendas.), nicht sein Vertrauen darauf setzen; die werden gewarnt, welche reich werden wollen, weil damit so viel Versuchungen verknüpft sind (1 Tim. 6, 9), aber der Besitz an sich wird anerkannt. Paulus vermag Alles in Christo, auch reich sein, auch Ueberfluß haben, so gut wie arm sein und Mangel leiden, und Johannes gebietet den Reichen nicht, ihren Reichthum wegzuwerfen, wohl aber sollen sie eine offene Hand haben für die darbenden Brüder. Nicht das Recht des Eigenthums, auch nicht das Recht eines über das zum

Leben Nothwendige hinausgehenden Eigenthums, sondern nur die sich daran heftende Selbstsucht wird verworfen. Dahin zielen auch die ergreifenden Worte des Jacobus, in denen er über die selbstsüchtigen Reichen das Wehe ausruft (5, 1 ff). Der Zweck des Arbeitens ist nach Eph. 4, 18 nicht das selbstsüchtige Haben, Besitzen und Genießen, sondern „daß er habe zu geben dem Dürftigen." Der Christ ist Haushalter über die irdischen Güter und weiß sich, gliedlich mit allen verbunden, schuldig, auch mit dieser Gabe Gottes allen zu dienen.

Daraus folgt einerseits die Pflicht, andererseits die Freiheit des Almosengebens. Nie hat Jemand die Pflicht, seinem Nächsten in Liebe zu dienen, ergreifender gepredigt als der große Apostel des Glaubens, St. Paulus. In jedem seiner Briefe finden wir dahin zielende Mahnungen. Aber nie hat Jemand auch die völlige Freiheit des Gebens so betont wie er. Er erinnert daran, daß der Herr sich für uns gegeben, daß er um unsertwillen arm geworden ist (2 Cor. 8, 9), er weist auf die Ernte hin, welche auf die Saat folgen wird (2 Cor. 9, 6), und mahnt eindringlich zur Beisteuer für die arme Gemeinde in Jerusalem (2 Cor. 8, 14). Aber nirgends findet sich ein Wort, welches einem Gesetze auch nur ähnlich sähe. Er mahnt auch, reichlich zu geben, er rühmt die Christen in Macedonien, die fast über ihr Vermögen gegeben haben (2 Cor. 8, 2. 3), und will dadurch die Korinther zur Nachfolge reizen. Aber nirgends findet sich auch nur eine Andeutung, daß ein gewisses Maß zu geben Pflicht sei, sondern ein über das andere Mal betont er, daß es ganz in dem freien Willen jedes Einzelnen steht, ob und wie viel er geben will. „Ein jeglicher nach seiner Willkür, nicht mit Unwillen oder aus Zwang, denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb" (2 Cor. 9, 7), das ist so zu sagen die magna charta der freien Liebesthätigkeit. Alles kommt hier auf die Willigkeit an, daß man ein geneigtes Gemüth hat

(2 Cor. 8, 11), daß man ein fröhlicher Geber ist, daß man „mit Lust" Barmherzigkeit übt (Röm. 12, 8). Darnach bemißt sich das Wohlgefallen Gottes, nicht nach der Größe der Gabe (2 Cor. 8, 12). Den Macedoniern rühmt er nach, daß sie einfältig gegeben haben und darum reichlich (2 Cor. 8, 2). Die Einfalt gibt reichlich, denn sie hat keine Nebengedanken, sondern faßt schlicht und gerade nur das Liebeswerk und dessen Zweck in's Auge. Er sagt von ihnen, daß sie sich selbst zuerst dem Herrn ergeben haben (2 Cor. 8, 5), und spricht damit aus, was dem Almosen erst wahren Werth verleiht, nämlich daß es nicht ein todtes Hingeben des Geldes ist, bloß ein äußerliches Verzichten auf einen Theil seiner Güter, sondern Selbsthingabe, Aufopferung des eigenen selbstischen Interesses. Der Zweck der Gaben ist, daß der Unterschied zwischen Ueberfluß und Mangel ausgeglichen werde, und so eine Gleichheit entstehe (2 Cor. 8, 14). Denn wenn Gott die irdischen Güter ungleich ausgetheilt hat, dem einen Ueberfluß, dem andern Mangel zugetheilt, so ist seine Absicht nicht, daß es so bleibe, sondern es ist in dem Weltplan Gottes darauf gerechnet, daß durch die mittheilende Liebe eine Ausgleichung eintrete, und so das Ziel erreicht werde, welches in der Geschichte vom Sammeln des Manna vorgebildet ist: „Der viel sammelte, hatte nicht Ueberfluß, und der wenig sammelte, hatte nicht Mangel." Man braucht auch nicht zu fürchten, daß auf diese Weise etwa nur der Unterschied werde verschoben werden und auf Seiten des Gebenden Mangel entstehen. Denn Gott, der dem Säemann Samen reicht, wird auch denen, die andern geben, Brot darreichen und schaffen, daß sie in allen Dingen volle Genüge haben (2 Cor. 9, 10. 8). Der Segen des Gebens ist, daß der Gebende genügsam wird. Wie Genügsamkeit einerseits die Voraussetzung des Gebens ist, so andererseits die sittliche Folge des Gebens. Das Geben macht genügsam. Wer reich ist, aber ungenügsam, der hat doch

nie genug und meint immer, nicht geben zu können und zu dürfen. Wer wenig hat, aber genügsam ist, der hat doch immer genug, auch zu geben, und im Geben wird er in steigendem Maße genügsam. Hier liegt das Geheimniß, weßhalb so oft die Armen mehr geben als die Reichen. Ueberhaupt bewährt es die Geschichte der Liebesthätigkeit unzählige Male, daß das Größte geschehen ist, wo viel kleine Gaben zusammenflossen. Der Apostel Paulus legt denn auch auf die kleinen Gaben großes Gewicht. Er leitet die Gemeinde an, jeden Sonntag kleine Gaben, je nach ihren Einnahmen und namentlich, wenn Jemand einen glücklichen Gewinn in seinem Geschäfte hat (das besagen die Worte 1 Cor. 16, 2, nicht wie Luther übersetzt, „was ihm gutdünkt") zurückzulegen, damit, wenn der Apostel kommt, die Collecte abzuholen, das Geld bereit liegt. Aus vielen kleinen Gaben fließt zuletzt eine große Gabe zusammen. Nirgends zeigt sich die Macht des Kleinen in der Welt so augenscheinlich wie in der Liebesthätigkeit. Die Scherflein der Witwen haben von je her mehr ausgerichtet als die Hände voll Geld der Reichen. Nicht da hat die Liebesthätigkeit ihre höchsten Triumphe gefeiert, wo Reiche mit vollen Händen gaben, sondern wo viel kleine Gaben zusammenflossen. Da am meisten offenbart sich auch der Segen, den der Apostel von den Gaben erwartet, daß die Liebesgaben ein Band werden, welches die Herzen verbindet, und daß Gott über dem allem hochgepriesen wird (2 Cor. 9, 12—15).

Endlich hebt der Apostel auch die Sorgfalt hervor, mit der die Collecte verwaltet wird. Er überbringt sie nicht allein, sondern läßt sich Gesandte der Gemeinden zuordnen, um zu verhüten, daß ihm nicht Jemand Uebles nachsagen möge wegen dieser reichen Steuer, und daß Alles redlich zugehe, nicht allein vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen (2 Cor. 8, 20. 21). Auch das steht wieder im Zusammenhang mit der vollen Freiheit des Gebens. Diese setzt Vertrauen voraus zu dem, welcher

die Gaben sammelt und verwendet. Wo das fehlt, werden die Gaben nicht kommen. Vertrauen allein kann sie in reichem Maße hervorlocken.

So ausführlich wie Paulus hat zwar keiner der andern Apostel sich über Liebesgaben und Liebesarbeit ausgesprochen, alle haben sie aber doch ernstlich dazu ermahnt. Wie donnert Jacobus gegen die selbstsüchtigen Reichen, die ihre Herzen weiden wie auf einen Schlachttag, die den Arbeitern ihren Lohn verkürzen, wie hält er ihnen, einem alttestamentlichen Propheten ähnlich, das nahende Gericht vor, und wie drängt er andererseits auf Liebeswerke, ohne die der Glaube kein seligmachender Glaube ist. Der echte Gottesdienst ist, die Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen (1, 27). Was hilft es bloß mit Worten zu lieben, die Liebe muß That werden, daß man dem Nächsten gibt, was ihm noth ist (2, 14. 15). Wie oft kehrt auch bei Petrus die Mahnung Liebe zu üben wieder, und Johannes erklärt, wer den Nächsten nicht liebt, der liebt auch Gott nicht, und mahnt, die Hand aufzuthun und zu lieben nicht mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit.

Die vorhandenen Nachrichten reichen nicht aus, um ein vollständiges und ins Einzelne ausgeführtes Bild der Liebesthätigkeit in der apostolischen Zeit zu geben, aber sie genügen doch, um zu zeigen, welch inniges und reiches Liebesleben vorhanden war. Zwar wir werden wohl thun, uns dasselbe so einfach wie möglich vorzustellen, und dürfen ja nicht an complicirte Institutionen oder gar irgend etwas Anstaltliches denken. Wie aus der charismatischen Begabung erst allmählich Aemter mit bestimmtem Wirkungskreise entstehen, so überwiegt auch auf diesem Gebiete noch das Charisma „der Hülfleistungen“. Die ganz freie an kein Amt gebundene Privatwohlthätigkeit, welche hilft, wo sie helfen kann, ist noch bei weitem die Haupt-

sache; ja bei der Kleinheit der Gemeinden, die sich in Privathäusern versammelten, trat der Unterschied der Privatwohlthätigkeit und der gemeindlichen noch wenig hervor. Doch gab es gewiß auch in kleinen Gemeinden eine Gemeindekasse, die durch freiwillige Gaben gespeist, und aus der dann nicht bloß, was zum Unterhalt der Gemeindebeamten, so weit sie sich nicht selbst erhielten, oder reisender Evangelisten und Apostel nöthig war, bestritten wurde, sondern welche auch die Mittel lieferte zur Unterstützung der Armen. Eine solche trat nur ein, wo ein Gemeindeglied durch Alter oder Krankheit oder sonstwie unfähig war, sein Brot zu verdienen. Müssiggänger, die unordentlich wandeln, sollen nach der Anweisung des Apostels aus der Gemeinde ausgeschlossen werden (2 Thess. 3, 6). Damit hörte dann auch jede regelmäßige Unterstützung auf. Der Einzelne mochte solchen Ausgeschlossenen immer noch, wie auch einem Heiden, eine Gabe reichen, von der Gemeinde empfingen sie nichts mehr, die unterstützt keine Müssiggänger. Sodann wird vorausgesetzt, daß zunächst die Angehörigen thun, was sie können. Die Gemeindeunterstützung soll von diesen nicht mißbraucht werden, um sich ihrer Pflicht zu entziehen. „So Jemand die Seinen, sonderlich seine Hausgenossen nicht versorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Heide“ (1 Tim. 5, 8). Selbstverständlich beschränkte sich die Unterstützung auf das zum Leben Nothwendige. Wenn der Apostel von allen Christen Genügsamkeit fordert, daß sie sich genügen lassen, wenn sie Nahrung und Kleidung haben (1 Tim. 6, 8), wie viel mehr wird das von den Armen gefordert sein.

Eine Unterstützung wurde den ärmeren Gemeindegliedern auch durch die Agapen zu Theil. Sie wurden zu Anfang in der jerusalemitischen Gemeinde täglich gehalten, später nur noch an einzelnen bestimmten Tagen, wahrscheinlich schon in früher Zeit am ersten Tage der Woche, Sonntags. In Troas

wenigstens finden wir die Gemeinde am Sonntage zu einem Liebesmahl versammelt, und 1 Cor. 11, 34 läßt wenigstens schließen, daß die Gemeindeglieder ihre regelmäßigen täglichen Mahlzeiten in ihren Häusern hielten. Zu dem Mahle brachten die Gemeindeglieder Speise und Trank mit, die Besitzenden mehr, die Armen weniger oder nichts. Dann wurde von den Vorräthen gemeinsam gegessen, und daran schloß sich die Feier des Abendmahls, weßhalb der Apostel auch 1 Cor. 11, 20 die ganze Feier „Herrenmahl" nennt. In Korinth und, wie es scheint, auch an andern Orten (Jud. v. 12) waren bei den Liebesmahlen allerlei Unordnungen eingerissen. Statt das Mitgebrachte gemeinsam zu verzehren, nahm jeder das von ihm Mitgebrachte vorab und hielt statt des gemeinsamen Herrenmahles ein Mahl für sich. So waren denn die Armen auch nur auf ihr Mitgebrachtes angewiesen und gingen leer aus, „hungrig und beschämt." Das tadelt der Apostel aufs strengste und ordnet an, daß einer auf den andern warten und dann ein gemeinsames Mahl gehalten werden soll, bei dem nicht der Eine Ueberfluß, der Andere Mangel hat, sondern der Ueberfluß des Einen den Mangel des Andern ausgleicht. So wurden diese Liebesmahle ein Band, das die ganze Gemeinde ohne Unterschied vereinigte, und dienten zugleich den Armen als Unterstützung, dieses wohl um so mehr, als ihnen gewiß auch die übrig bleibenden Reste zufielen.

Unter den Armen nahm man sich ganz besonders der Witwen und Waisen an. Dahin wies ja schon das Alte Testament, wo sie so oft als besonderer Gegenstand der göttlichen Fürsorge erscheinen und auch den Frommen zu besonderer Fürsorge empfohlen werden. Gerade in diesem Stücke wird sich wohl die geordnete gemeindliche Armenpflege am meisten thätig erwiesen haben. Daß eine Anzahl der Witwen eine Ehrenstellung in der Gemeinde einnahm, ist schon oben erwähnt, aber 1 Tim. 5, 3 ff. zeigt, daß auch solche, welche, weil noch zu

jung oder aus anderen Gründen nicht in den Katalog dieser Witwen aufgenommen waren, unterstützt wurden. Von den in den Ehrenstand der Witwen aufzunehmenden wird auch das Zeugniß gefordert, daß sie Kinder aufgezogen haben, wobei gewiß nicht bloß an eigene, sondern ganz besonders auch an fremde, elternlose Kinder zu denken ist. Daraus ergibt sich sowohl, daß Privatleute sich fremder Kinder annahmen, denn von der Witwe wird ja gefordert, daß sie es gethan haben soll, schon ehe sie in den Witwenkatalog aufgenommen ist, als auch, daß gemeindeseitig für die Erziehung von Waisen Sorge getragen wurde, denn das Hervorheben gerade dieses guten Werks deutet an, daß es zu den Diensten der Ehren-Witwen gehörte, die von der Gemeinde versorgten Waisen zu erziehen. Hatte der Herr doch selbst die Kinder zu sich kommen lassen, sie geherzt und gesegnet. Wie konnte seine Gemeinde anders als sich der Kinder annehmen. War der Herr doch selbst ein Kind gewesen, und hatte als Kind in der Krippe gelegen. So mußte ja den Seinen ein Kindesleben ein Heiligthum sein.

Am öftesten ist von der Verpflegung Fremder die Rede. Daß sie der Heiligen Füße gewaschen, wird von der Witwe gefordert (1 Tim. 5, 10), und wie oft vermahnen die Apostel zur Gastfreundschaft. „Herberget gern“ mahnt Paulus (Röm. 12, 13) und Petrus: „Seid gastfrei ohne Murmeln“ (1 Petri 4, 9), ja der Verfasser des Hebräerbriefs erinnert an den großen Lohn der Gastfreundschaft, daß Etliche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt haben (13, 2). Dem Gajus wird es in der 3. Epistel Johannis zu besonderem Ruhme nachgesagt, daß er treulich an den Brüdern und Gästen gethan und sie würdiglich vor Gott abgefertigt hat, dagegen dem Diotrephes die Vernachlässigung dieser Pflichten zum besonderen Vorwurf gemacht. Es ist ganz natürlich, daß gerade auf diesen Liebesbeweis solches Gewicht gelegt wird. Die Kirche trägt noch ganz den Missionscharakter,

jedes Glied erachtet es für seine Pflicht, das Evangelium zu verbreiten und dem Herrn mehr Gläubige zu gewinnen. Alle stehen sie noch unter dem Befehl des Herrn: „Gehet hin und lehret alle Völker.“ Deßhalb kann es nicht befremden, daß wir bei den Christen der ersten Zeit eine mehr als gewöhnliche Beweglichkeit finden. Nicht bloß die Apostel, auch andere Christen ziehen von einem Ort zum andern, um für den Herrn zu arbeiten. So begegnen wir dem Aquila und der Priscilla zuerst in Korinth, wohin sie von Rom gezogen sind, dann in Ephesus, dann wieder in Rom. Apollo finden wir in Ephesus, in Korinth und wieder in Kreta. Es war ein beständiges Kommen und Gehen von Brüdern. Nehmen wir hinzu die scharfe Sonderung der Christen von den schon hie und da feindlich gesinnten Heiden, dann werden wir verstehen, weßhalb gerade die Gastfreundschaft so empfohlen und auch in so weit gehendem Maße geübt wird. Der reisende Bruder wird nicht bloß ins Haus aufgenommen und verpflegt, man rüstet ihn auch für die Weiterreise aus (Tit. 3, 13), geleitet ihn auch noch wohl eine Strecke Weges, um dann unter Gebet von ihm Abschied zu nehmen. Nicht bloß einzelne Christen übten solche Gastfreundschaft, auch die Gemeinde als solche sorgte durch ihre Vorsteher für die Fremden und Gäste. Deßhalb gehört zu den Eigenschaften, die von einem Bischofe gefordert werden, auch die, daß er gastfrei sei (1 Tim. 3, 2), und der Apostel weist Titus an, den Zenas und Apollo für die Weiterreise auszurüsten, daß ihnen nichts gebreche, wobei ihm dann die Gemeindeglieder zu Hülfe kommen sollen (Tit. 3, 14). Wohin der Christ kam, fand er eine Gemeinde am Orte, so fand er in ihr eine Familie, die ihn als ihr Glied aufnahm. So sehen wir es in der Apostelgeschichte, und die Grüße und Danksagungen der apostolischen Bücher liefern einen weiteren Beleg dazu. Gerade das ist das Große dieser Zeit, daß die Christen aller Orten sich

brüderlich eins wissen, und daß in dieser Einheit alle Unterschiede verschwinden.

Selbst der am tiefsten greifende Unterschied im socialen Leben der alten Welt, der von Freien und Sklaven ist hier verschwunden und bedeutungslos geworden. Das Verhältniß der Kirche und des Christenthums zur Sklaverei wird oft falsch aufgefaßt, als ob dasselbe von Anfang an mit vollem Bewußtsein auf die Beseitigung der Sklaverei hingearbeitet hätte. Vielmehr steht die Kirche der Sklaverei zunächst ganz neutral gegenüber. Auf ihrem Gebiete ist der Gegensatz von Freien und Sklaven wie jeder andere Gegensatz aufgehoben. Für sie gibt es so wenig Herren und Knechte, wie es Griechen und Barbaren, Arme und Reiche, Männer und Weiber gibt, es ist alles in Christo eins, und das Sklavesein so wenig ein Hinderniß wie das Freisein eine Förderung für die Zugehörigkeit zum Gottesreiche. Der Sklave hat daran ebenso Theil wie der Freie. Ist der Freie ein Knecht Christi, so ist der Sklave ein Freigelassener Christi. Aber auf dem Gebiete des äußerlichen, des staatlichen und socialen Lebens denkt die Kirche gar nicht daran, diese Gegensätze aufzuheben. Der Herr bleibt Herr, der Sklave bleibt Sklave. Die Folge jener Aufhebung des Gegensatzes im Gottesreiche ist nicht äußerliche Freilassung der Sklaven, sondern nur, daß der christliche Sklave seinem Herrn um so treuer und gewissenhafter dient, und daß der christliche Herr seinem Sklaven als Bruder in Christo mit Güte und Milde begegnet. Von Freilassung der Sklaven findet sich im Neuen Testament keine Spur, auch 1 Cor. 7, 21 nicht, wo der Apostel vielmehr den Rath ertheilt, daß der Sklave, statt aufs Freiwerden zu sinnen, lieber seinen Beruf als Sklave recht gebrauchen soll.[7] Auch aus dem Briefe an den Philemon kann ich nicht herauslesen, daß Paulus für den Onesimus die Freiheit erbittet. Solche Gedanken lagen den Christen der ersten Zeit auch schon

deßhalb fern, weil sie ganz in der Hoffnung der baldigen Wiederkunft des Herrn lebten, und darüber die Sorge für die Spanne Zeit, die sie noch von der gehofften Vollendung des Gottesreichs trennte, ganz in den Hintergrund trat. Sich für diesen großen Tag der Erscheinung Christi rüsten und bereit halten, das nimmt ihre ganze Sorge in Anspruch, und das kann der Sklave so gut wie der Freie. Was soll ihm also die Freiheit? Er thut im Hinblick auf dieses höhere Ziel, auf die Freiheit, die Christus bringt, besser, diese kurze Zeit Sklave zu bleiben.

Ueberhaupt beherrscht die Hoffnung auf die baldige Vollendung wie das ganze christliche Leben so auch die Liebesthätigkeit. Auf langes Bleiben hier auf Erden richtet man sich noch nicht ein. Die Zeit ist kurz, und treibt das einerseits, sie auszunützen mit reichlichem Wohlthun (Gal. 6, 9), so zielt dieses doch nie auf die Zukunft, sondern nur auf die Gegenwart. Im Blick auf das Ende, da alles Elend, alle Noth aufhören wird, hilft man einander, so viel man kann, theilt mit einander, was man hat in brüderlicher Gemeinschaft, und ist genügsam und geduldig in Hoffnung auf den Tag, der ewige Freude bringen wird. So erreichte man ohne viel besondere Institutionen und ohne daß es großer Veranstaltungen bedurfte, doch das Ziel, daß in den Christengemeinden keiner Mangel litt. Ja so vermochten es diese armen Gemeinden sogar, über ihren nächsten Kreis noch hinaus ihre helfende Hand auszustrecken. Als in Jerusalem eine Hungersnoth drohte, sandten die Christen in Antiochien eine Handreichung (Ap.-Gesch. 11, 29), und Paulus sammelte in den Heidengemeinden eine reiche Collecte, deren Ertrag selbst seine Erwartung überstieg, und kam damit, sein gegebenes Versprechen (Gal. 2, 10) erfüllend, den armen Christen in Jerusalem zu Hülfe. Die Liebe erwies sich als ein mächtiges Band, das die Heidengemeinden mit der jüdischen Muttergemeinde Jerusalem und unter einander verknüpfte. Ja

auch die Heiden erfuhren diese Liebe. Galt es auch als Regel „allermeist an des Glaubens Genossen Gutes zu thun" (Gal. 6, 10), so war die Liebe doch weitherzig genug, sich zugleich als Liebe zu allen Menschen zu bewähren und auch den Heiden zu beweisen, welch neuer, der alten Welt unbekannter Geist hier waltete.

So wie damals konnte es nicht bleiben. Es war der Frühling, der vorüber ging, wie jeder Frühling auf Erden. Es war die Zeit der Kindheit, die mit ihrem Glanz und Schimmer schwindet. Es ist falsch, in der apostolischen Zeit ein Vorbild für alle Zeiten in der Art zu sehen, daß ihre Institutionen für immer maßgebend wären. Maßgebend ist nur die damals herrschende Gesinnung. Für die Institutionen ist nur die Grundlage gegeben, auf der künftige Zeiten weiter zu bauen haben. Die Kirche soll sich einleben in die Welt, ihre Aufgaben in der Welt erfüllen. Das kann nicht geschehen, ohne daß auch die noch vorhandene Sünde mitwirkt und Trübungen hervorruft. Auch die Geschichte der Liebesthätigkeit weist solche Trübungen auf. Klingt doch schon im Neuen Testament selbst der Vorwurf an: „Das habe ich wider dich, daß du die erste Liebe lässest" (Offenb. 2, 4). Aber das Bild der ältesten Kirche, welches wir mitnehmen, gibt uns doch die Gewißheit, daß ein Neues da ist, wie es die alte Welt nicht kennt, daß der Gemeinde Christi seine Liebe eingepflanzt ist, und darin haben wir die Bürgschaft, daß, wie dieses neue Liebesleben auch zeitweilig getrübt werden mag, es doch nie wieder verschwinden kann. Die Gemeinde Christi kann und wird nie sein ohne Liebes- und Barmherzigkeitsübung. Die Sonne ist aufgegangen und wird alle sie verdunkelnden Wolken doch immer wieder sieghaft durchbrechen.

Zweites Buch.

Die Zeit des Kampfes.

Erstes Kapitel.

Armut und Noth.

Armut und Noth gab es genug im weiten römischen Reiche. Ob mehr als heute oder weniger? ist eine schwer zu beantwortende Frage. Denn abgesehen davon, daß die vorhandenen Nachrichten nicht ausreichen, eine auch nur annähernd richtige Statistik der Armut aufzustellen, sind die Verhältnisse der Zeit von denen der Gegenwart so grundverschieden, daß eine Vergleichung nur zu schiefen Ergebnissen führen würde. So viel darf man aber sagen, daß ein Pauperismus, wie wir ihn als Begleiter unserer jetzigen Culturzustände vor Augen haben, wenigstens in den ersten Jahrhunderten der Kirche nicht bestand.

Zwar in Rom selbst war das Proletariat größer als in irgend einer heutigen Großstadt. Dürfen wir die 320 000 männlichen Personen der städtischen Bevölkerung (der plebs urbana), denen Augustus im J. d. St. 749 ein Gnadengeschenk von je 60 Den. (fast 50 M.) gab, so ziemlich alle als solche ansehen, die ohne Unterstützung nicht leben konnten, so bekommen wir, selbst angenommen, daß in dieser Zahl schon sämmtliche Knaben inbegriffen sind, und also nur noch die weiblichen Personen

der Plebs hinzugefügt werden müssen, ungefähr 580 000 Unterstützungsbedürftige auf 10 000 Senatoren und Ritter, also Personen, die Vermögen besaßen. Rechnen wir nun auch (von den Sklaven abgesehen) etwa 20 000 Soldaten und 60 000 Fremde, die von Handel und Gewerbe lebten, sämmtlich als solche, die ihr Auskommen hatten, so bekommen wir doch erst 90 000 der Unterstützung nicht bedürftige auf 580 000 Proletarier,[1] also ein Verhältniß wie 1 : 6½, ein Verhältniß, das in keiner heutigen Großstadt auch nur entfernt erreicht wird. In Paris, das man noch am ehesten mit Rom vergleichen kann, waren im Winter 1879/80 doch nur 130 000 officielle Arme. Aber das war auch Rom, die Welthauptstadt, die das Privilegium hatte, von dem übrigen Reich ernährt zu werden. Man muß sich ja hüten, die Verhältnisse des ganzen Reiches nach den durchaus exceptionellen Verhältnissen Roms zu beurtheilen, was freilich, aus dem einfachen Grunde, weil wir von Rom am meisten wissen, nur zu oft geschieht. In den Provinzen sah es ganz anders aus, und selbst Großstädte wie Alexandrien und Antiochien, so sehr sie sich sonst bemühten, Abbilder Roms im Kleinen zu sein, boten zweifellos viel günstigere Verhältnisse. Rechnet doch in einer Zeit, als die Verarmung bereits sehr große Fortschritte gemacht hatte, Chrysostomus in Antiochien 1/10 Reiche, 1/10 Arme, die übrigen 8/10 als in der Mitte stehend.[2]

Im Ganzen gehören die ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit bis zu den Zeiten der Antonine, unter deren Regierung der Verfall sich schon überall spüren läßt, zu den glücklichsten Perioden nicht bloß der römischen, sondern der ganzen Geschichte. Nach den Stürmen der Bürgerkriege hatten die Provinzen dauernden Frieden. Die an den Grenzen geführten Kämpfe berührten die Mittelmeerländer nicht; das Willkürregiment der letzten Kaiser aus dem Julischen Hause und die unter ihnen einge-

rissene wüste Wirthschaft machte sich doch zunächst nur in Rom geltend. Manche Inschriften bezeugen es, daß sich die Provinzialen selbst unter der Regierung von Kaisern, deren Bild uns mit den düstersten Farben vorschwebt, z. B. Nero, glücklich fühlten. Die Verwaltung war eine geregelte, die Rechtspflege in Civilproceßsachen eine durchaus geordnete; eine Aussaugung der Provinzen wie in den letzten Zeiten der Republik kam wenigstens in dem Maße nicht mehr vor. Die Steuern waren mäßig und im Ganzen gerecht vertheilt. Die directen Steuern wurden an kaiserlichen Hebestellen gehoben, die indirecten wurden zwar noch immer verpachtet, und ganz konnte bei diesem System die Uebervortheilung der Pflichtigen nicht vermieden werden, aber selbst schlechte Kaiser strebten sie zu unterdrücken. Die Taxen mußten überall öffentlich angeschlagen werden, und den Provinzialen wurde es nach allen Seiten hin erleichtert, ein ihnen widerfahrenes Unrecht gerichtlich zu verfolgen. Handel und Gewerbe blühten auf. Ein Netz von trefflich in Stande gehaltenen Kunststraßen durchzog das Reich, auf dem Meere gab es keine Piraten mehr, die Regierung wandte den Hafenbauten, den Kanalanlagen, der Flußschifffahrt große Sorgfalt zu. Die unter den Kaisern eingeführte Goldwährung brachte zwar keine völlige Münzeinheit, schuf aber eine Münze, die im ganzen Reich gern genommen wurde. Es entwickelte sich ein Verkehr, ein Austausch der Produkte zwischen den reichen Mittelmeerländern, wie ihn die alte Welt noch nicht gesehen. Außer Alexandrien, Antiochien, Carthago war besonders Rom der große Markt für die Waaren aus Osten und Westen. Ungeheure Schätze waren nach Rom geströmt, und noch immer waren die Provinzen Rom tributpflichtig, aber von Rom strömte das Geld auch immer wieder in die Provinzen ab, und der in der Hauptstadt getriebene Luxus, so widerliche Gestalten er oft annahm, trug doch auch dazu bei, Handel und Gewerbe zu heben. Ist die

Industrie auch nicht mit der unseren zu vergleichen, so zeigt sie sich doch hochentwickelt, namentlich steht das Kunsthandwerk in einer Blüte, die es wohl nie wieder erreicht hat. Ackerbau und Viehzucht wurden rationell betrieben und übertrafen sowohl an Quantität als Qualität der Producte die frühern Zeiten bei weitem. Gemüsebau, Obst- und Weincultur standen der heutigen wohl kaum nach. Plinius Briefe, die uns einen Blick in das Leben auf dem Lande und in den Städten Oberitaliens thun lassen, zeigen durchaus wohlgeordnete Verhältnisse, in denen Armut in irgend erheblicher Ausdehnung nicht aufkommen konnte. Ebenso ist es im ganzen Osten des Reiches, wo namentlich die Gewerbe blühten, und wo eine solche Verachtung der Arbeit wie in Rom niemals Raum gewonnen hat. Auch außerhalb Roms war durch die Behörden für regelmäßige Zufuhr des Getreides, für die genügende Beschickung des Marktes und die Angemessenheit der Lebensmittelpreise gesorgt. Schwerlich hat zu irgend einer Zeit eine andere Regierung für diesen Zweig der Verwaltung so viel gethan, wie die römische, und wo eine Stadt oder Landschaft von einem besondern Unglück, Erdbeben, Brand, zeitweiliger Hungersnoth betroffen wurde, sind auch schlechte Kaiser zur Hülfe bereit gewesen.

Unbeachtet darf man auch nicht lassen, daß die nach manchen Seiten hin von den unsrigen so ganz verschiedenen Verhältnisse eine solche Noth, wie wir sie kennen, damals nicht aufkommen ließen. Schon der Unterschied des Klima's ist hier bedeutsam. Die Länder um das Mittelmeer haben durchweg ein milderes Klima, in dem der Kampf um's Dasein leichter zu bestehen ist. Ob der Lebensunterhalt billiger war als heute, ist schwer zu berechnen, jedenfalls aber bedarf der Südländer weniger, und schon dadurch wurde das Leben billiger. In Rom war natürlich alles theurer, namentlich wie auch jetzt in großen Städten die Wohnung. Eine bescheidene Wohnung in den höheren Stock-

werken einer der großen Miethkasernen kostete ungefähr 320 ℳ.[3] Viele hatten nur eine Schlafstelle oder trieben sich in den Tabernen umher, brachten auch im schlimmsten Falle wohl die Nächte in irgend einem Portikus zu.[4] Am 1. Juli, dem Tage des Wohnungswechsels sah man manche arme Familie, die aus ihrer Wohnung vertrieben war, weil sie die Miethe nicht bezahlen konnte, auf den Straßen umherziehen. Martial[5] schildert uns einen solchen Aufzug. Ein von Frost und Hunger ausgemergelter Mann und einige Frauen schleppen eine Bettstelle mit drei Beinen, einen Tisch mit zwei Beinen und altes Gerümpel, zerbrochenes Geschirr, einen nach schlechten Seefischen riechenden Topf. Da sah es ebenso aus wie bei uns. Aber in den Provinzen war es billiger. Zwar die Zeiten, in welchen, wie Polybius berichtet,[6] der Medimnus Waizen (ein unbedeutendes weniger als ein Berliner Scheffel) 4 Obolen = 56 ₰ galt, und man in den Gasthäusern die tägliche Verpflegung für ½ as, also für 3—4 ₰ erhielt, waren vorüber. Die Kaiserzeit weist eine erhebliche Steigerung der Preise auf. Aber immer waren diese doch im Vergleich mit den Löhnen nicht ungünstig. Mommsen berechnet den römischen Scheffel Waizen in der ersten Kaiserzeit auf einen Denar; das war auch, wie das Gleichniß vom Weinberge zeigt, der gewöhnliche Tagelohn. Nun galt als Monatsration eines Erwachsenen ein Quantum von 5 Scheffeln. Für 5 Tagelöhne war mithin dieses Quantum zu schaffen. Eine Inschrift aus der Kaiserzeit zeigt, daß ein Reisender in der Taberne für Brot 1 as (6—7 ₰), für die Zukost 2 as (13—14 ₰) zahlte.[7] Die zwei Denare, die der barmherzige Samariter dem Wirth für die Verpflegung zurückließ, waren also eine reichliche Gabe. Verhältnißmäßig theuer war das Fleisch. Nach der berühmten Inschrift von Stratonice setzte Diocletian den Preis von Rind- und Hammelfleisch auf 1,20 ℳ das Kilogramm, Schweinefleisch auf 2,95 ℳ,

ein Huhn kostete 1,20 M. Aber das niedere Volk aß auch wenig oder gar kein Fleisch. Fleischspeisen galten als Luxus. Ausdrücklich verbietet eine Verordnung des Nero, in den Garküchen Fleisch und Fleischspeisen zu verabreichen; es sollen nur Kohl und Hülsenfrüchte feil geboten werden;[8] eine Beschränkung, die freilich nur bei einer südlichen Bevölkerung durchführbar war.

Die Vermögensunterschiede waren zwar groß, aber doch nicht so groß wie gegenwärtig.[9] Das größte Vermögen, welches in der Kaiserzeit erwähnt wird, beträgt noch nicht 90 Millionen Mark. So viel sollen der Augur Cn. Lentulus und der Freigelassene des Nero, Narcissus, besessen haben. Bedenkt man, daß derartige Vermögen damals kaum anders als in Grundstücken angelegt werden konnten und auf diese Weise höchstens 4% trugen, so ergibt sich ein Jahreseinkommen von 3600000 M. Was ist das gegen heutige Vermögen! Wurde doch kürzlich angegeben, das Vermögen der Familie Rothschild habe schon 1875 4000 Millionen Mark betragen und verdoppele sich alle 15 Jahre. Erheblich mildernd wirkte dabei auf die Vermögensunterschiede auch das aus den Zeiten der Republik noch nachwirkende Bewußtsein der Gleichheit aller Bürger ein. Im Bewußtsein dieser Gleichheit erwartete das Volk von den Reichen eine Ausgleichung des Besitzes durch Schenkungen und durch Verwendung der Mittel zum öffentlichen Besten, und diese Ausgleichung wurde auch, wie wir sahen, in erheblichem Maße geübt. „Hat er 30 Millionen HS geerbt, so kann er wohl 400000 HS (29000 M.) daraufgehen lassen," sagen die Mitbürger des Trimalschio bei Petronius[10], und dieser Zug der Satyre ist gewiß aus dem Leben gegriffen. Eine Industrie wie die unsrige, jetzt eine Quelle so vieler Noth, kennt die alte Welt nicht. Ebensowenig eine Creditwirthschaft wie die unsrige; der Handel wurde überall gegen Baar geführt. Der Besitz ist

nicht so flüssig und, wenn er das auch in steigendem Maße wird, doch nicht annähernd so wie heute. Große Vermögen gestalteten sich meist nur als großer Grundbesitz, und so schädlich auch die Latifundien wirkten, diese Form des Capitalbesitzes drückte doch nicht so wie die gegenwärtige auf die besitzlosen Stände.

Nehmen wir Alles zusammen, so dürfen wir wohl aussprechen, daß in den ersten Jahrhunderten der Kirche Massenarmut nicht vorhanden war, ausgenommen in Rom, und dort sorgte die kaiserliche Liberalität dafür, daß jeder Bürger, wenn auch nur kümmerlich, zu essen hatte. Abgesehen von großen Unglücksfällen und einzelnen Theurungszeiten beschränkt sich die Noth auf Fälle individueller Verarmung. Wie sehr es der Kirche zu Hülfe kam, daß ihre Anfänge und die Anfänge ihrer Liebesthätigkeit in eine wirthschaftlich so günstige Periode fielen, bedarf nicht erst der Ausführung. Ihre Aufgabe war ihr wesentlich erleichtert. Einer solchen nur auf einzelne Fälle beschränkten Armut gegenüber konnte auch die Armenpflege eine stark individualisirende werden, während Massenarmut immer auch der Armenpflege den Charakter des Massenhaften aufdrückt und eine individualisirende Behandlung der einzelnen Fälle schwer, wenn nicht unmöglich macht. Die Kirche hatte Zeit nach allen Richtungen zu erstarken, um dann, als der wirthschaftliche Verfall des römischen Reiches fortschritt und eine vorher unbekannte Massenarmut erzeugte, auch größeren Aufgaben gewachsen zu sein.

Denn offenbar war das römische Reich auf dem Wege einer allgemeinen Verarmung, deren erste Spuren sich schon unter den Kaisern des Flavischen Hauses erkennen lassen, bis sie dann unter den Antoninen, allerdings im Zusammenhange mit den schweren Unglücksfällen, welche damals das Reich trafen, den blutigen Kriegen im Osten und Westen, den Mißernten und

Seuchen, noch deutlicher hervortreten. Symptome der beginnenden Verarmung sind ebenso sehr der zunehmende Steuerdruck, das beständige Heranziehen neuer Steuerobjecte, als die Steuerer- lasse. Wenn z. B. der Kaiser Hadrian 135 Millionen Mark rückständige Tributsteuern, die sich in 16 Jahren aufgehäuft hatten, erläßt, so ist das ein Zeichen, wie schwer es schon hielt, die Steuern einzutreiben. In jedem Jahre waren also ungefähr 8½ Millionen Mark nicht einzutreiben gewesen. Nun kennen wir zwar die Höhe der Tributsteuer nicht, aber der Ausfall war jedenfalls ganz unverhältnißmäßig hoch. In Preußen fielen 1863 nur 0,03 % der Steuern aus. Ein noch deutlicheres Symptom liegt darin, daß jetzt schon häufig Grundstücke verkauft werden müssen, um die restirende Grundsteuer aufzubringen. Bereits Caracalla gibt dieserhalb ein Gesetz. Aus einem Gesetz Aurelian's geht hervor, daß oft für solche Grundstücke kein Käufer zu finden war, weil keiner die Lasten tragen wollte. Deßhalb verordnet der Kaiser, daß die Decurionen das Land annehmen und die Last aufbringen müssen. Dann geht auch das nicht mehr; deßhalb wird bestimmt, das nicht verkaufte Land soll an alle steuerfähigen Besitzer des Bezirks pro rata vertheilt werden.[11] Ein weiteres bedenkliches Symptom ist die Abnahme der Bevölkerung nicht bloß der Zahl nach sondern auch in ihrer physischen Kraft. Eine starke Zunahme der Bevölkerung, wie gegenwärtig, kennt die alte Welt überhaupt nicht. Es waren verschiedene Ursachen, welche eine solche verhinderten. Die Nichtachtung des Kindeslebens, wovon eine ganz unverhältnißmäßig große Kindersterblichkeit die Folge ist, das Kinderaussetzen, das nirgends als Unrecht gilt, die weitverbreiteten und immer schlimmer zu Tage tretenden Geschlechtssünden, das Alles wirkt zusammen. Die Gesetze, welche den Ehelosen und Kinderlosen besondere Steuern auferlegten, den Verheiratheten und Kinderreichen Prämien zusprachen, halfen nichts. Seit

dem 3. Jahrhundert sinkt überall die Bevölkerungsziffer, und die Kraft nimmt ab. Was für Legionen hatte Italien früher gestellt! Plinius wundert sich schon, daß das möglich gewesen. Ganz Griechenland stellte nicht mehr Soldaten als zur Zeit seiner Blüte die eine Stadt Plataä. Schon unter Nero's Regierung lag das Innere von Sicilien fast wüste.

Der tiefste Grund dieser Verarmung liegt in der Verachtung der Arbeit. Kein Volk kann auf die Dauer zu Wohlstand gelangen und im Wohlstand bleiben, bei dem die Arbeit nicht geehrt ist. Der Bürger in Athen und Rom hatte aber das Recht, in gewissem Sinne sogar die Pflicht, müßig zu gehen. Das Recht, denn er ist ein Glied des herrschenden Volkes und hat als solches Theil an der Kriegsbeute, die in der alten Welt die eigentliche Hauptquelle des Staatsreichthums ist. Die Pflicht, denn der Staat nimmt seine Thätigkeit in Anspruch. Er muß in die Volksversammlungen, in die Comitien, um abzustimmen, er muß in die Gerichtshöfe, um als Geschworener zu fungiren. In Athen saß ungefähr ein Drittheil aller Bürger täglich zu Gericht. So kann eine regelmäßige geordnete Berufsarbeit nicht aufkommen. Dafür erhielt der Bürger in Athen seinen Richtersold, seine Theatergelder, in Rom die Getreidespende und die Congiarien. So entwöhnt sich der freie Mann von der Arbeit, um sich vom Staate ernähren zu lassen. Für die Arbeit ist der Sklave da. Es ist der Fluch der Sklaverei, daß sie die freie Arbeit zur Schande macht. Dazu ist die Sklavenarbeit viel theurer. In Rom rechnet man, daß ein Sklave nur die Hälfte der Arbeit eines Freien leistet. Dennoch kann neben der Sklavenarbeit die freie Arbeit nicht das Feld behaupten. Sie wird verdrängt und, hier liegt der schlimmste Schaden, die Sklaverei richtet den Mittelstand zu Grunde. So war es in Athen gewesen, wo der frühere kräftige Handwerkerstand mit den Fabriken, in denen Sklaven arbeiteten, nicht concurriren konnte; so war es

in noch viel höherem Maße in Rom. Der Stand freier kleiner Grundbesitzer, der früher Italiens Kraft war, schwand mehr und mehr. Die meilenweit ausgedehnten Güter der römischen Großen verdrängten ihn. An die Stelle der Dörfer und Gehöfte traten die Ergastula, die Sklavenzwinger mit Hunderten von Sklaven. Ein Administrator mit in Decurien und Centurien abgetheilten Sklaven, die Tags mit Ketten an den Füßen arbeiteten, Nachts wie Vieh zusammengepfercht in den Sklavenzwingern schliefen, waltete da, wo früher freie Bauern ihre Aecker bestellt hatten. Lagen die Güter zu weit ab, um von Sklaven mit Sicherheit bebaut zu werden, so gab man sie auch wohl unter drückenden Bedingungen in Pacht. Der Pächter mußte den ganzen Ertrag abliefern und behielt nur ein Fünftel oder gar nur ein Neuntel desselben für sich. Unter solchen Verhältnissen konnte natürlich auch kein kräftiger Pächterstand entstehen. Es war nur ein natürlicher Fortschritt der Plantagenwirthschaft, daß man den Getreidebau auf den großen Gütern ganz einstellte, und statt desselben zur Weidewirthschaft überging. Dabei erzielte man höheren und sichereren Gewinn, weil man weniger Sklaven, die jetzt, nachdem die großen Eroberungskriege aufgehört hatten, anfingen, theuer zu werden, brauchte. Aehnliche Wirkungen übte die Sklaverei auf dem Gebiete des gewerblichen Lebens. Die großen Grundbesitzer mit ihren Sklavenherden producirten nicht bloß die Rohstoffe, sie betrieben durch ihre Sklaven auch die Verarbeitung derselben. Ja sogar den Vertrieb und Handel mit den fertigen Producten ließen sie durch Sklaven besorgen, die davon eine Tantieme bezogen und oft zu Vermögen kamen. Vielfach kommt es auch vor, daß Sklaven irgend einen Erwerbszweig auf Rechnung ihres Herrn gegen einen Antheil am Gewinn betreiben, oder daß ein Herr Sklaven ganz frei läßt, unter der Bedingung, daß sie ihm von ihrem Gewerbegewinn eine Abgabe zahlen. So treibt Callistus,

der nachherige Bischof in Rom, für seinen Herrn Carpophorus ein Wechselgeschäft.[12] In den Städten fanden sich für größere Unternehmungen, Bauten u. s. w. Unternehmer, die sie durch ihre Sklaven ausführen ließen, während in den Häusern der römischen Großen die Erzeugnisse des Handwerks ebenfalls durch Sklaven hergestellt wurden, so daß der freie Handwerker auf die Kundschaft niederen Ranges beschränkt war. Neben der so ausgebildeten Sklavenarbeit konnte der freie Arbeiter nicht bestehen. Er hatte es oft schlechter als der Sklave. Denn für diesen sorgt sein Herr schon aus Eigennutz des in dem Sklaven steckenden Kapitals wegen. „Wenn ich frei wäre,“ sagt bei Plautus ein Sklave zu seinem Herrn, „lebte ich auf meine Gefahr, nun aber auf deine.“

Wurde durch die Verdrängung des Mittelstandes in Folge der Sklaverei die Kluft zwischen Reich und Arm erweitert, so wirkte eben dahin auch die bestehende völlige wirthschaftliche Freiheit. Die Kaiserzeit ist bis auf Diocletian eine Periode des Freihandels im weitesten Sinne des Wortes. Wohl gab es Zölle, Accise, Hafenabgaben, aber diese überschritten nicht die Grenze mäßiger Finanzzölle. Es herrschte Freizügigkeit im ganzen Reiche, jeder freie Mann konnte reisen und sich aufhalten, wo er wollte; es herrschte Gewerbefreiheit, jeder konnte mit seinen Mitteln Erwerb suchen, wo er ihn und in welcher Weise er ihn am besten zu finden hoffte. Irgend welche Organisation der Arbeit bestand nicht. Die Folge davon war dieselbe wie heute. Das Capital floß in immer weniger Hände zusammen, indem das große Capital bei dem allgemeinen Wettlauf das kleine überflügelte und aufsog. Charakteristisch sind einige Beispiele von schneller Bereicherung, die bei den Satyrikern vorkommen. Juvenal mußte es erleben, daß der Barbier, „unter dessen Schermesser sein Bart gerauscht hatte“ Besitzer von zahlreichen Landgütern wurde und mit der Aristokratie im Luxus

wetteifern konnte;[13] Martial, daß ein freigelassener Schuster auf dem Landgute seines früheren Patrons, das sein eigen geworden, in Ueppigkeit schwelgte.[14] Unter Domitian gab ein ehemaliger Schuster in Bologna, ein Walker in Modena Fechterspiele.[15] Der Vater des Kaisers Pertinax trieb zuerst einen Kohlenhandel, dann ein großes Holzgeschäft. Reich geworden legte er sich auf Geldgeschäfte, namentlich auf das Ausschlachten von Bauernhöfen. Er lieh kleinen Besitzern gegen hohen Zins, um sie nachher aus ihrem Besitz auszutreiben. So brachte er große Güter zusammen. Auch auf den Sohn war das finanzielle Talent des Vaters übergegangen. Den ganzen Apparat zu den Ausschweifungen des Commodus, darunter Hunderte von Buhldirnen, ließ er in öffentlicher Auction verkaufen. Daß dadurch die Ausschweifung in um so weitere Kreise getragen wurde, kümmerte ihn nicht. Es brachte ja Geld. Vespasian hatte einen Theil seines Capitals in einem Droschkengeschäft stecken, weßhalb ihn das Volk spottweise den Droschkenkutscher nannte. Es ist eben bezeichnend für die Perioden wirthschaftlicher Freiheit, daß man Gewinn sucht, wo er zu finden ist, ohne viel zu fragen, wie er erworben wird.

Das Capital, welches so in den Händen Einzelner sich aufhäufte, nahm vorwiegend die Gestalt des Grundbesitzes an. Wie heute das große Capital das kleine, die große Industrie die kleine, so verschlang damals der große Grundbesitz den kleinen. Es entstanden die ungeheuren Latifundien, die viele Quadratmeilen großen Landgüter, von denen schon oben die Rede war. Schon zu Nero's Zeit gehörte die Hälfte von Africa nur 6 Eigenthümern, Seneca sagt, die Villen glichen an Umfang Provinzen, und Plinius, zu dessen Zeiten die Nachtheile dieser Latifundienwirthschaft schon deutlich zu Tage traten, urtheilt: „Die Latifundien haben Italien zu Grunde gerichtet.“

Zeiten, in denen das Capital auf der einen Seite sich an-

häuft, während auf der andern desto mehr gedrückte und nothleidende Existenzen sich finden, sind recht dazu angethan, dem Wucher ein ergiebiges Feld zu öffnen. Die ganze römische Geschichte ist von Klagen über den Wucher und von einem freilich erfolglosen Kampf gegen denselben durchzogen.[17] In der ersten Kaiserzeit ist der Zinsfuß in Rom mäßig, 6%, oft nur 4%, über 12% zu nehmen galt als Wucher. In den Provinzen nahm man viel mehr 24% ja 40%, und selbst angesehene Leute scheuten sich nicht, sich auf diesem Wege zu bereichern. Seneca, der so viel von Tugend redet, treibt ausgedehnte Wuchergeschäfte. Er hatte mehrere Millionen in Brittannien stehen und als er alle seine dortigen Capitalien plötzlich kündigte, um noch höhere Zinsen zu erlangen, gerieth ganz Brittannien in Unruhe.[18] Unzählige wurden durch solche Blutsauger ruinirt, und mit der zunehmenden Verarmung mehren sich auch die Klagen über den Wucher und seine verderblichen Folgen.

Die Folge aller dieser Verhältnisse war nicht bloß eine Verschiebung des Besitzes, Anhäufung desselben bei Wenigen, während die Masse verarmte, sondern auch Verarmung des Reiches überhaupt. Ungleiche Vertheilung des Besitzes ist an sich noch kein Unglück, vorausgesetzt, daß das Geld von da, wo es sich aufhäuft, auch wieder befruchtend circulirt. Der Luxus, der durch den Reichthum ermöglicht wird, weckt die Industrie, belebt den Handel, gibt Tausenden Brot und Erwerb. So war es in Rom auch. Die erste Kaiserzeit weist überall eine erhöhte Thätigkeit auf, die mit dem steigenden Luxus parallel geht. Die Glasfabriken Phöniciens, die Purpurfärbereien in Tyrus, die Zeugwirkereien in Alexandrien, das ganze Kunsthandwerk, dessen Technik damals auf ihrer Höhe war, der Gartenbau, der Weinbau, das Alles hätte ja gar nicht bestehen können, wenn nicht in Rom ein Markt für alle diese Waaren gewesen wäre, wenn der steigende Reichthum Einzelner es nicht er-

möglicht hätte, für diese Waaren die höchsten Preise zu zahlen.[19] Aber der Luxus hat doch diese Wirkung nur, so lange er in gewissen vernünftigen Grenzen bleibt. Es gibt auch einen unsinnigen Luxus, der die entgegengesetzten Wirkungen ausübt, und mag immerhin, was gewöhnlich über den Luxus der Römischen Kaiserzeit gesagt wird, übertrieben sein, es war jetzt in Rom ein Luxus vorhanden, der zuletzt zur Verarmung des ganzen Volkes führen mußte. Wie viel fruchtbares Land wurde seiner eigentlichen Bestimmung durch die Villen, „so groß wie Provinzen", durch die Gärten und Wildparks der Römischen Großen entzogen; wie viel Arbeitskraft ganz unproductiv bei den Bauten verschwendet, wenn man lediglich um eine Laune zu befriedigen Seen schuf, wo Land war, und mitten im Meere durch künstliche Aufschüttung den Platz für einen Palast; welche Capitalien steckten in dem Silbergeschirr und den kostbaren Mobilien, welche die Paläste anfüllten, Silbervasen bis 500 Pfd. an Gewicht, Triclinien, die bis zu 4 Millionen HS (über 700 000 ℳ) kosten, in dem Schmuck von Edelsteinen und Perlen, der jetzt Mode wurde; wie viele kräftige Männer, die durch Arbeit an der Vermehrung des Nationalwohlstandes hätten mitwirken können, trieben sich müssig als Clienten in den Atrien der Großen, als getreideempfangende Bürger auf den Straßen Roms umher. Blieb auch ein großer Theil dessen, was der Luxus kostete, im Reiche, ein großer Theil ging auch fruchtlos unter, und ein nicht geringer Theil auch ins Ausland. Der Handel mit Indien, mit Arabien war fast gänzlich passiv. Etwas Wein, etwas Thongeschirr wurde wohl dahin ausgeführt, sonst mußten die aus China bezogenen Seidenwaaren, die aus Indien geholten Edelsteine und Farbwaaren, die Gewürze Arabiens ohne Gegenausfuhr baar bezahlt werden, und Plinius schätzt den Betrag auf jährlich 150 Millionen HS (ungefähr 24—25 Millionen ℳ).[20]

Mußte schon eine solche Verschwendung von Privaten geübt dem allgemeinen Wohlstand des Volkes verderblich werden, dann noch mehr die von den Kaisern selbst geübte. Namentlich Nero's Verschwendung legte den Grund zu den finanziellen Verlegenheiten des Staats, die seitdem trotz der sorgsamen Finanzverwaltung der Kaiser aus dem Flavischen Hause nicht wieder aufhörten und zu immer stärkerer Belastung des Volks mit Steuern führten. Belaufen sich doch die Geschenke Nero's an seine Freunde und Anhänger, die man nachrechnen kann, und wie vieles kann man ihm nicht nachrechnen, auf 2200 Millionen HS (ungefähr 386 Millionen ℳ). Seit seiner Regierung bekamen auch die Prätorianer ihr Getreide umsonst geliefert und dazu die immer wachsenden Geschenke. Beim Regierungsantritt erhielten sie unter anderm Mann für Mann nach Tacitus 15000 HS (2600 ℳ) nach Josephus 20000 HS (3500 ℳ), eine Ausgabe von 150 oder 200 Millionen (35 Millionen ℳ). Ueberhaupt wurde die Verwaltung des Staats immer kostspieliger. Das Heer erforderte mehr, die entstehende und wachsende Bureaukratie nicht minder. Von jetzt an beginnt der Steuerdruck, der nicht wenig zur endlichen völligen Verarmung beigetragen hat.

Rechtlich betrachtet hatten die Steuern im Römischen Staate keine Grenzen. Der Kaiser legte sie nach Willkür auf. Die Provinzen waren erobertes Land, das als solches ganz in der Hand des Siegers war, und als unter Caracalla die Provinzialen sämmtlich das Römische Bürgerrecht erhielten, war das Regiment des Kaisers bereits so absolut, daß er das ganze Reich wie seine Domäne behandeln konnte. In der Erkenntniß, wie wichtig eine sorgsame Finanzwirthschaft für die werdende Monarchie sei, hatte Augustus durch Aufstellung eines genauen Steuerkatasters für die Steuererhebung eine sichere Grundlage geschaffen. War die Erhebung damit gerechter geworden, so

wurde jetzt die Steuerschraube nur desto mehr angezogen. Zu den ursprünglichen Steuern, Kopfsteuern und Tributsteuern, kamen seit Vespasian Steuern auf Handel und Gewerbe. Selbst Latrinen und Bordelle waren nicht zu schmutzig, um sie zu Steuerobjecten zu machen. Der Steuerdruck wurde durch die Art der Erhebung noch härter. Während bei uns, wenn ein Einzelner seine Steuer zu bezahlen nicht im Stande ist, dessen Quote ausfällt und von Niemand bezahlt wird, mußte nach römischer Steuerordnung die ganze Civitas dafür einstehen. Die Steuer war für diese im Ganzen berechnet und mußte gezahlt werden, wenn auch noch so viel Einzelne ihre Quote zu bezahlen außer Stande waren. Konnte auch die Civitas nicht Alles zahlen, so wurde der Rest als eine dem Staate zu leistende Schuld angesehen, und es bildete sich so eine, man möchte sagen, negative Staatsschuld, von deren Höhe wir an dem Steuererlaß Hadrians ein Beispiel haben, und die noch viel schwerer drücken mußte als die heutigen Staatsschulden.

Zu den eigentlichen Steuern kamen dann eine Menge von Naturalleistungen (munera publica). Die Provinzen mußten Getreide liefern, sie mußten es auch dahin liefern, wo es consumirt werden sollte. Es mußten Kleidungsstücke, Waffen u. s. w. für das Heer beschafft werden. Da gab es Lieferungs- und Soldatenfuhren ohne Ende, Vorspanndienste ad apparatum annonae, ad splendorem defensionis publicae. Als der Kaiser Probus die Soldaten, „damit sie ihr Brot nicht umsonst äßen" zu nützlichen Arbeiten, z. B. zur Anlage von Weinbergen am Rhein, anhielt und in den Friedensträumen befangen, die uns damals in der von Waffengeklirr ermüdeten Welt oft begegnen, hinzufügte, „bald werde man überhaupt keine Soldaten mehr gebrauchen", bricht sein Biograph Vopiscus in den Seufzer aus: „Kaum wäre die Segnung zu fassen! Ein Friedensstaat weit und breit! Wer in aller Welt brauchte dann noch Waffen zu schmieden,

Lieferungen abzuführen, Hand- und Spanndienste zu thun! Der Stier gehörte wieder dem Pfluge und das Pferd seiner Friedensbeschäftigung."[21] Ganz besonders lästig wurde die Stellung von Postpferden empfunden. Augustus hatte eine regelmäßige Posteinrichtung auf Staatskosten geschaffen, nachher wurde sie den Civitaten aufgebürdet. Dem Publicum stand der Gebrauch der Post nicht offen, aber die Beamten hatten sämmtlich freie Fahrt. Aurelius Victor zeigt, wie hart diese Last war. „Eine sehr nützliche Einrichtung," sagt er von der Post, „hat der Geiz der Nachkommen in eine Pest des römischen Erdkreises verwandelt".

Nehmen wir hinzu, daß mit der Regierung der Antonine die Friedensperiode zu Ende geht, daß während des ganzen dritten Jahrhunderts die Welt in Waffen starrt, an den Grenzen der nie endende Krieg mit den Barbaren, die schon vernichtend in das Reich eindringen, im Innern beständige Umwälzungen, keine feste Regierung mehr, sondern eine Kette von Verschwörungen und Morden: dann werden wir uns nicht mehr wundern über die rasch fortschreitende Verarmung des Reiches, dann verstehen wir auch, daß sich der Kaiser Diocletian, mit dem eine neue Periode anbricht, zu wirthschaftlichen Gewaltmaßregeln, zu Lebensmitteltaxen u. s. w. gedrängt sah, Maßregeln, die den Sturz des Reiches noch eine Zeitlang aufhalten, aber nicht mehr verhindern konnten. Von Constantin an trägt das Reich bereits die Physiognomie des wirthschaftlichen Bankerotts.

Während so allenthalben der Wohlstand sinkt, beginnt zugleich aus kleinen Anfängen heraus ein Umschwung des ganzen wirthschaftlichen Lebens. Auch auf diesem Gebiete stirbt das Leben der antiken Welt ab und macht allmählich einem Neuen Platz, und von Constantin an tragen auch die wirthschaftlichen Verhältnisse einen neuen nicht mehr antiken Charakter. Es wird um so nöthiger sein, die Anfänge dieses Umschwunges

hier schon zu beachten, je stärker derselbe später auch auf die Liebesthätigkeit einwirkt.

Die ganze antike Wirthschaft empfängt ihr Gepräge durch die Sklaverei. Nun fängt aber die Zahl der Sklaven in der Kaiserzeit an, erheblich abzunehmen. Es fehlte an Ersatz, als die Eroberungskriege, die dem Reiche immer neue Sklavenmassen zugeführt hatten, aufhörten. Noch einmal brachte der jüdische Krieg zahlreiche Sklavenscharen, freilich im Ganzen ziemlich unbrauchbare, auf den Markt, von da an war man im wesentlichen auf die in der Sklaverei geborenen Kinder der Sklaven angewiesen, denn die Kriege mit den Barbaren ergaben wenig. Begünstigte man nun auch die Ehen der Sklaven mehr als früher, suchte man die vorhandenen Sklavenstämme auch durch bessere Behandlung zu erhalten, züchtete man sie auch, man muß das Wort gebrauchen, weil es den antiken Anschauungen entspricht, so zu sagen rationell, das alles reichte doch nicht aus. Denn zahlreicher waren jetzt die Freilassungen als der Zuwachs. So stieg der Preis der Sklaven beträchtlich. Während Cato den Preis eines Ackerbausklaven auf 975 ℳ angibt, rechnet Columella bereits 1575 ℳ. Diese Preissteigerung machte die Sklavenarbeit aber so theuer, daß man zunächst auf dem Gebiete des Ackerbaus schon deßhalb zu einem andern Wirthschaftssystem greifen mußte. Dazu kamen noch andere Gründe. Der Latifundienbetrieb wurde namentlich als Weidewirthschaft immer unvortheilhafter, da die Kaufkraft der verarmenden Bevölkerung für die Produkte der Viehwirthschaft, Fleisch, Wolle, Häute bedenklich abnahm. Tüchtige Inspectoren für die großen Güter waren, wie man aus den Klagen des Columella und des Plinius sieht, schwer zu haben. Verpachten war nicht möglich, weil es an einem kräftigen Pächterstande fehlte. So macht die Latifundienwirthschaft wieder einem Kleinbetriebe Platz. Zwar der Latifundienbesitz blieb, ja griff immer

weiter um sich, aber die Besitzer gaben in steigendem Maße Theile ihrer Ländereien an Sklaven zur Bewirthschaftung gegen Ablieferung eines Theils des Ertrages. Diese blieben zwar Sklaven, aber sie nahmen doch schon eine andere Stellung ein, als die früheren Ackerbausklaven, die in Decurien abgetheilt, mit Fesseln an den Beinen arbeiteten. Die Sklaverei fängt an in Hörigkeit überzugehen.

Ein entsprechender Umschwung vollzieht sich gleichzeitig im Gewerbeleben. Auch hier gewinnt das Kleingewerbe wieder mehr Raum, auch hier fängt der freie Arbeiter an den Sklaven zu verdrängen. Aus den zahlreichen Freigelassenen bildet sich wieder eine Art von Mittelstand. Was die Hauptsache ist, die Periode des Freihandels läuft ab, und es beginnt eine Organisation der Arbeit eigentümlicher Art. Das Mittel dazu bieten die Collegien der Handwerker, die mancherlei Aehnlichkeit mit den Gilden und Zünften des Mittelalters haben, aber sich doch von diesen darin sehr wesentlich unterscheiden, daß sie viel mehr Institutionen staatlicher Art sind. Der Staat fordert von den Collegien bestimmte Leistungen und ertheilt ihnen dafür Privilegien, namentlich die Immunität von andern Lasten. Ihre Mitglieder werden eine Art von Staatsbeamten, und die auf diese Art organisirte Arbeit wird in den immer complicirter werdenden Staatsmechanismus eingefügt. Etwas Aehnliches war schon früher da gewesen. Alle die Beamten der Annona, die Schiffer, die das Getreide verfuhren, die Magazinbeamten, die es aufmaßen, aufspeicherten und vertheilten, die Bäcker, die das Brot backten, waren Staatsbeamte. Der Staat hatte schon eine Menge von Beamten einer Art, wie sie der heutige nicht kennt. Da setzt die Organisation der Arbeit ein, indem diese Classe von Beamten sich mehrt, die Arbeit selbst in Collegien organisirt in den Staatsmechanismus aufgenommen wird.

Diese ganze Entwicklung, die in der Periode, die wir jetzt betrachten, erst beginnt, um sich in der folgenden auszugestalten, ist zweifellos ein Fortschritt. Die Arbeit fängt an wieder gewürdigt zu werden, man gewöhnt sich an den Gedanken, daß auch der bisher so verachtete Handwerker dem Staate dient. Aber freilich zu einer rechten sittlichen Achtung der freien Arbeit kommt es auch jetzt nicht. Zu der hat sich die alte Welt nie erhoben. Die Organisation der Arbeit ist doch nur eine Zwangsorganisation, und der Zwang wird, wie wir sehen werden, bei der steigenden Nothlage des Staats mehr und mehr die treibende und zusammenhaltende Macht.

Nahe liegt die Frage, ob das Christenthum auf diese Umwandlung schon eingewirkt hat. Möglich wäre es, denn sie fällt in eine Zeit, in der überhaupt Einwirkungen der christlichen Anschauungen auf die heidnischen nicht zu bezweifeln sind. Aber irgend eine sichere Spur davon finde ich nicht, und gewiß wäre es falsch, sie einfach als ein Verdienst dem Christenthum zuzurechnen. Im Gegentheil wird man es diesem, wie es sich damals gestaltete, zum Vorwurf machen müssen, daß es den in ihm waltenden Geist nicht kräftiger geltend gemacht hat. Wäre die echt christliche Würdigung der Berufsarbeit in der Kirche noch lebendig gewesen und hätte sie sich ausgewirkt, dann hätte das Ergebniß ein ganz anderes sein müssen als diese Zwangsorganisation der Arbeit, die zuletzt alle zu Sklaven machte. Aber als die Kirche anfing auf das öffentliche Leben einzuwirken, da waren die christlichen Anschauungen von der Arbeit schon stark getrübt. Auch hier liegt ein Beweis davon, wie wenig das Christenthum die alte Welt durchdrungen hat.

Den wirthschaftlichen Verfall konnte auch diese neue Organisation der Arbeit nicht mehr aufhalten, im Gegentheil ist sie selbst ein Symptom desselben und wird ihrerseits zur mit-

wirkenden Ursache. Denn eine wirkliche Blüte des Ackerbaus und der Gewerbe machte sie unmöglich. Sie konnte nur den völligen Ruin nothdürftig eine Zeit lang hinhalten. Die Signatur der Zeit bleibt doch zunehmende und immer größere Massen ergreifende Verarmung. In ihrer ganzen Furchtbarkeit wird sich diese erst in der nächsten Periode enthüllen und da der christlichen Liebesthätigkeit neue große Aufgaben stellen. Aber es ist von Bedeutung, daß die Kirche in einer noch glücklicheren Zeit geboren wurde und ihre Thätigkeit begann, ehe noch eine massenhafte Noth sie erschwerte, daß sie so, während die Noth stieg, auch selbst erstarken konnte, um dann auch größeren Aufgaben gewachsen zu sein.

Zweites Kapitel.

Die erste Liebe.

Die Liebesthätigkeit einer Zeit, das Maß des Gebens, die Beweggründe aus welchen, die Art wie gegeben wird, die Verwendung der Gaben, die Ziele, die man dabei verfolgt: das Alles ist nicht etwas Zufälliges, sondern wie die Liebesthätigkeit nur ein Stück des christlichen Lebens ist, so empfängt sie ihr Gepräge von dem Charakter, den in der betreffenden Zeit das christliche Leben überhaupt trägt.

Das christliche Leben der ersten Jahrhunderte trägt zunächst noch ganz den Charakter der Jugendfrische. Der Glaube entfaltet seine volle Energie in der sittlichen Umwandlung des Lebens, die Liebe glüht und macht zu jedem Opfer willig und fähig, die Hoffnung auf die baldige Vollendung des Gottesreichs durch den in Herrlichkeit wiederkehrenden Christus weist dem ganzen Leben sein Ziel, dem gegenüber alles andere gering erscheint. Erst die durch den Montanismus hervorgerufene Krisis bezeichnet den Uebergang zu einer andern Zeit. Von da an lebt sich die Kirche in die Welt ein und wird selbst eine andere. Die erste Jugend ist vorüber. Bei Cyprian sind bereits alle

die Züge wenigstens als werdende zu erkennen, die der nach-constantinischen Kirche ihr Gepräge gegeben haben, ja die im Grunde das ganze Mittelalter bis zur Reformation hin bestimmen.

Die Jugend reflectirt nicht, sie handelt aus unmittelbaren Antrieben, die aus der vorhandenen Lebensfülle hervorgehen. Die Jugend ist opferwillig, bereit in leicht erregter Begeisterung alles hinzugeben. Die Jugend ist leicht beweglich, die Lebensfülle überwiegt noch die Lebensform. Da ist noch nichts von Verknöcherung, darum Mannigfaltigkeit der Ausgestaltung des Lebens, man ist der Uniformität eher feind als geneigt, und leicht schafft sich das Leben neue Formen. Es ist alles noch in lebendigem Fluß.

So ist auch die Liebesthätigkeit der Zeit. Sie trägt durchaus den Charakter der Unmittelbarkeit. Man reflectirt noch nicht darüber, weßhalb man gibt und wohlthut. Es versteht sich ganz von selbst. Man reflectirt auch noch wenig darüber, wem man geben und wohlthun soll. Wo Noth ist, da hilft man. „Wir theilen mit allen und geben jedem Dürftigen," sagt Justin, und die ältesten Väter legen das Wort des Herrn: „Wer dich bittet dem gib," ganz einfältig so aus, daß man ohne Unterschied jedem Bittenden geben soll.[1] „Gib allen einfältig," heißt es im Hirten des Hermas[2], „ohne zweifelnd zu fragen, wem du gibst; sondern gib allen. Denn Gott will, daß man allen gibt von dem, was man hat. Die empfangen, werden Gott Rechenschaft geben, warum sie empfangen und wozu? Die etwas nehmen unter dem Schein einer erdichteten Noth, die werden ihm dafür Rechenschaft geben, wer aber gibt wird unschuldig sein." Ganz ähnlich warnt Clemens von Alexandrien,[3] daß man nicht richten soll, wer würdig, wer unwürdig ist. „Denn dadurch, daß du wählerisch bist und dich daran machst zu prüfen, welche sich für dein Wohlthun eignen,

welche nicht, ist es möglich, daß du auch einige Freunde Gottes vernachlässigest." Noch weniger reflectirt man darüber, was man selbst von dem Geben und Wohlthun hat. Zwar der Gedanke, daß Almosengeben und Wohlthun Segen bringt, fehlt nicht, wie er ja auch im Neuen Testament gegeben war. Ja hie und da taucht auch bereits der über das Neue Testament hinausgehende Gedanke auf, daß dieser Segen in Tilgung der eigenen Sünde besteht. Aber alle diese Gedanken treten nicht entfernt so in den Vordergrund, wie schon bei Cyprian und später in noch viel höherem Maße. Man gibt nicht, um selbst etwas davon zu haben, sondern um den Armen und Nothleidenden zu helfen, aus dem unmittelbaren Drange der mitleidigen Liebe heraus, in dem Bewußtsein, welche Liebe man in Christo selbst erfahren hat. Wie schlicht tritt die Hinweisung auf den Lohn bei Barnabas auf, ganz noch das Maß apostolischer Lehre innehaltend. „Zögere nicht zu geben und gib ohne Murren, bedenke aber, wer der gute Vergelter des Lohnes sein wird." [4]

Große Opferwilligkeit findet sich in allen Gemeinden. Die Christen geben gern, nicht bloß nach Vermögen, sondern über Vermögen. Sie geben nicht vom Ueberfluß, sondern von ihrer Arbeit und ihrem Schweiß und scheuen kein Opfer. Erst vom dritten Jahrhundert an hören wir Klagen, daß die Opferwilligkeit nachläßt. Deßhalb bedarf es noch keiner besonderen Reizmittel, die Opferwilligkeit zu wecken, noch weniger irgend welchen directen oder indirecten Zwanges. Es ist die Zeit des völlig freien Gebens: „Jeder nach seiner Willkür!" das apostolische Wort ist noch die Regel, und wo im dritten Jahrhundert schon hie und da ein Kirchenlehrer vom Gebot des Zehntens und der Erstlinge redet, deutet das zwar den Weg an, den man später gehen wird, aber noch berührt das der Freudigkeit des Gebens gegenüber fast wie ein Mißton. Ja

selbst besonders dringlicher Ermahnungen zum Almosengeben bedarf es noch nicht. Was bieten die Prediger der nachconstantinischen Zeit, ein Chrysostomus, ein Basilius, ein Ambrosius und Augustin alles auf, um ihre Hörer zum reichlichen Almosengeben zu bewegen! Davon findet sich in dieser Zeit noch nichts. Es wird erinnert, daß es Christi Gebot ist, die Liebe wird gepriesen, Christi Liebe zu uns gerühmt, die Gemeinden werden darauf hingewiesen, daß sie in geistlichen Dingen Gemeinschaft haben und deßhalb auch in irdischen Gemeinschaft pflegen müssen,[5] aber das Alles sehr schlicht und einfach, so daß man es unmittelbar fühlt, es bedarf noch keiner rednerischen Künste, um die überall vorhandene Liebe zur Bethätigung aufzufordern. Cyprian ist auch hier der erste, der einen andern Ton anschlägt. Sein Werk über die Almosen ist die erste Schrift, die überhaupt über diesen Gegenstand geschrieben ist. Daß es nothwendig wurde, darüber zu schreiben, deutet schon an, daß die Zeiten sich zu ändern anfingen, und die erste Liebe nachließ.

Bestimmte Formen für die Uebung der Liebesthätigkeit in den Gemeinden sind zwar von Anfang vorhanden, bestimmte Ordnungen, bestimmte Personen, denen die Armenpflege amtlich obliegt; aber das Alles hat doch noch etwas Fließendes. Deßhalb ist es auch jetzt noch schwer, ein sicheres Bild davon zu gewinnen. Unzweifelhaft wurde es an verschiedenen Orten verschieden gehalten. Erst als die Verfassung der Kirche überhaupt sich fester ausgestaltete, nahmen auch diese Ordnungen festere und gleichmäßigere Gestalt an. Von Anstaltlichem ist noch nichts vorhanden. Es bedurfte noch keiner Xenodochien, keiner Fremdenhäuser, keiner Waisenhäuser, keiner Krankenhäuser, so lange jedes Christenhaus eine Herberge bot für reisende Brüder, und jeder Christ und jede Christin bereit war, Elende aufzunehmen, und wenn es auch eine amtliche

Diakonie gab, so schloß das doch nicht aus, daß alle an ihrem Theile und in ihrer Weise die Werke frei übten, die der Diakonie amtlich zukamen. Neben der geordneten gemeindlichen Liebesthätigkeit entfaltet sich ein reiches Maß von Privatwohlthätigkeit, und beides geht noch ohne feste Grenzen mannigfach in einander über.

Sodann ist diese Zeit die Zeit des Kampfes gegen das herrschende Heidenthum, es ist die Zeit der Verfolgungen. Daraus erwachsen der christlichen Liebesthätigkeit nicht bloß besondere Aufgaben, die Sorge für die von der Verfolgung Betroffenen, für die Bekenner im Kerker, für die, welche durch die Verfolgung Vermögensnachtheile erlitten und in Noth kamen, die Sorge auch für die, welche beim Eintritt in die Kirche ihr früheres Gewerbe aufgeben mußten und so ihren Lebensunterhalt einbüßten; dadurch wird auch der ganzen übrigen Liebesthätigkeit ein eigenartiges Gepräge aufgedrückt. Kamen die Verfolgungen auch nur stoßweise und währten sie in ihrer Heftigkeit auch nur kürzere Zeiten, der Gegensatz gegen die umgebende heidnische Welt, der innere Kampf gegen dieselbe und die damit verbundene Spannung war doch dauernd. Dadurch bekommt aber das Leben der Christen in dieser Zeit eine große Energie, einen tiefen Ernst, eine schlichte Einfachheit. Sie stehen, wie Tertullian sagt, beständig auf der Wacht gegen die rund um sie her herrschenden finstern dämonischen Mächte, sie wissen, ein „zum Sterben bereites Geschlecht," um was es sich handelt, und was dazu gehört die Siegerkrone zu erlangen; alle Kräfte sind auf diesem einen Punkte concentrirt. Die Aufgabe, die Welt zu fliehen, steht in erster Linie, die Aufgabe, die Welt mit dem neuen Leben zu durchdringen, geht den Christen erst allmählich auf. Noch hat die Kirche keine bleibende Stätte in der Welt, sie gleicht mehr einem Feldlager im Angesicht des Feindes als einer friedlichen Stadt. Noch entfaltet sie nirgends

Schmuck, fernab liegt noch jede Ueppigkeit des Lebens, keine prächtigen Kirchen, keine stolze Priesterschaft, keine liegenden Gründe, kein Besitz an Geld und Gut. Bis zur Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts denkt man noch kaum daran, daß die Kirche je zur herrschenden werden, je dem Staate gegenüber dieselbe Stelle einnehmen könne wie jetzt das Heidenthum. Vielmehr gehen die Gedanken auf einen ganz andern Sieg, auf die Wiederkunft des Herrn und den Sieg, den er bringt. Deßhalb sorgt man noch nicht für die Zukunft, der gegenwärtige Kampf nimmt alle Kräfte in Anspruch. Dem entsprechend ist auch die Liebesthätigkeit nirgends auf die Zukunft gerichtet. Noch sammelt die Kirche keine Mittel für künftige Zeiten, noch kommen keine Stiftungen vor, darauf berechnet, nachfolgenden Geschlechtern zu dienen. Was an Mitteln da ist, dient dem Augenblick, und man scheut sich nicht, namentlich in Verfolgungszeiten alles, was man hat, wegzugeben, um der augenblicklichen Noth zu steuern. Dieser gegenüber entfaltet man aber auch die größte Energie. Das Ziel, welches man erstrebt und wirklich erreicht, ist, daß keiner in der Gemeinde Mangel leide. Dabei ist aber alles einfach, schlicht. So wenig es große Kirchen gibt, so wenig große Gebäude und Anstalten für die Armenpflege. Wie man von jedem Christen fordert, daß er mit allen Kräften für seinen Lebensunterhalt arbeitet und sich dann an dem Nothwendigsten genügen läßt, so auch von den Armen. Die Armenpflege hat noch nichts von der weichlichen Humanität, die in späteren Zeiten oft hervortritt, und von nichts ist man weiter entfernt, als davon, den Bettel zu pflegen und den Trägen und Müssiggängern auf Kosten der Gemeinde ein behagliches Leben zu bereiten. „Dem Arbeitsfähigen Arbeit, dem Arbeitsunfähigen Mitleid", ist ein Wort, das sich zwar in einer häretischen Schrift[6] findet, das aber in der That die Losung der ganzen Kirche ist.

Arbeit, Eigenthum, Almosen, die drei Stücke gehören aufs engste zusammen. Eine gesunde Liebesthätigkeit ist nur da möglich, wo gesunde sittliche Anschauungen von Arbeit und Eigenthum herrschen, wie umgekehrt eine falsche sittliche Würdigung der Arbeit und des Eigenthums unausbleiblich krankhafte Erscheinungen auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit hervorruft. Zu einer gesunden Liebesthätigkeit kann es weder da kommen, wo das Eigenthum überschätzt wird, wo Reichthum als das höchste Gut, Armut als das höchste Uebel gilt, noch da, wo das Eigenthum unterschätzt, wo Reichthum gar nicht als ein wirkliches Gut, Armut gar nicht als ein wirkliches Uebel angesehen wird. Denn im ersteren Falle kann sich ja Niemand verpflichtet fühlen, sein irdisches Gut um höherer Güter willen, um seinem Nächsten zu dienen, zu opfern; es wird an Gaben und Almosen fehlen. Im andern Falle wird es daran zwar nicht mangeln, im Gegentheil es kommt zu einem massenhaften Almosengeben, aber es fehlt an der rechten Verwendung. Denn wenn arm sein kein Uebel ist, wenn es im Gegentheil einen höheren sittlichen Stand bezeichnet, als reich sein, dann kann die Aufgabe der Liebesthätigkeit nicht in der Bekämpfung und Linderung der Armut bestehen. Das Almosengeben ist dann an sich ein gutes Werk; mit dem Geben, mit der darin liegenden Verzichtleistung auf den Besitz ist das gute Werk abgeschlossen, ohne Rücksicht darauf, wozu die Gabe verwendet wird, und was man damit erreicht.

Eine grundsätzliche Verwerfung des Eigenthums begegnet uns nur in sectirerischen Kreisen. Die Gnostiker, denen diese Welt ein Erzeugniß des niedern Gottes ist, nicht des höchsten, mußten consequent auch allen Besitz und Genuß der irdischen Güter verwerfen, und ebenso lagen solche Gedanken den Judenchristen nach ihrer gesetzlich asketischen Richtung um so näher,

als sie in den Essenern das Vorbild einer communistisch verfaßten Gemeinschaft vor sich hatten.[8] Wenn es dagegen bei Barnabas[9] heißt: „Du sollst in allen Dingen Gemeinschaft halten mit deinem Nächsten und nicht sagen: das gehört mir! denn wenn wir in den unvergänglichen Dingen Gemeinschaft haben, wie viel mehr in den vergänglichen“ oder wenn Tertullian[10] rühmt: „Wir Christen haben alles gemein, nur nicht die Weiber“, so sind diese Worte nur starke Ausdrücke für die Pflicht der Ausgleichung des Besitzes in der Liebe, und gehen ihrer Absicht nach über die neutestamentlich gegebene Würdigung des Eigenthums nicht hinaus.

Aber allerdings zeigt sich durchweg eine starke Geringachtung des irdischen Besitzes. Je lebendiger man die himmlischen Güter des Gottesreiches ergriff, desto mehr mußten die irdischen in der Werthschätzung verlieren. Je intensiver der Blick auf das Jenseits und auf ein baldiges Ende dieser Weltzeit gerichtet war, desto mehr mußte die Erde als eine fremde und das irdische Gut als unsicherer Besitz erscheinen. Dazu kam, daß in den Verfolgungszeiten die an den Reichthum geknüpfte Versuchung noch stärker war als sonst, und die Erfahrung ergab, daß Reiche leichter verleugneten als Arme. „Ihr wohnt hier in einer fremden Stadt,“ erinnert Hermas[11] die Christen. „Wird Jemand, der in einer fremden Stadt wohnt, sich Aecker und kostbare Einrichtungen anschaffen?“ Die Christen sollen bedenken, daß dann der Herr der Stadt auch von ihnen die Befolgung der in derselben geltenden Gesetze fordern wird. Dann müssen sie diese befolgen und also von Christo abfallen, oder sie verlieren ihren Besitz und werden vertrieben. Hermas selbst hatte an sich erfahren, wie gefährlich der Reichthum ist, und wird von dem Bußengel darauf hingewiesen: „Als du reich warst, warst du unnütz, jetzt (nachdem Hermas sein Vermögen verloren hat) bist du nütze und geschickt zu deinem

Leben." [12] Aber auch solche Gedanken haben ja im Neuen Testamente ihre Anknüpfungspunkte, und mochten auch einzelne darüber hinausgehen, wie die in manchen Gemeinden vorkommenden Asketen, der Confessor Alcibiades in Lyon, der nur von Brot und Wasser lebte, sich aber im Gefängniß von dem Mitconfessor Attalus überzeugen ließ, es sei nicht Unrecht zu genießen, was Gott geschaffen, [13] wie die sich des Weines und des Fleischgenusses enthaltenden Christen in Carthago, die Tertullian rühmt: [14] im Ganzen hält die Kirche doch an der Regel fest, daß es nicht Sünde ist, irdische Güter zu erwerben und zu besitzen und, was Gott gibt, in bescheidenem Maße und ohne Ueppigkeit zu genießen. Hermas [15] vergleicht einmal die Reichen mit runden Steinen, die um in den Bau der Kirche zu passen, erst behauen werden müssen, das will sagen, es muß ihnen ihr Reichthum genommen werden, sollen sie echte Glieder der Kirche sein. Allein keineswegs ist er der Meinung, daß ihnen ihr ganzer Besitz genommen werden soll, sondern nur so viel, daß sie den Versuchungen des Reichthums nicht erliegen. Es geschieht dieß, weil sie gut sind, und Gott gerne wollte, daß sie gut blieben. Selbst Tertullian mit seinem starken Zuge zur Weltverachtung, und so sehr er an solchen einzelnen Asketen wie Jenen, die keinen Wein und kein Fleisch genossen, Gefallen findet, schildert doch da, wo er weniger aus solchen singulären Neigungen als aus dem Gesammtbewußtsein der Gemeinde heraus redet, die Christen als solche, die an dem Verkehr und dem Gewerbe der sie umgebenden Welt mit theilnehmen und die Güter dieser Erde mit besitzen und genießen: „Wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Waldmenschen und aus dem Leben Abgeschiedene. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott unserem Herrn schuldig sind, wir verschmähen keinen Genuß seiner Werke. Wir mäßigen ihn nur so, daß wir das

Uebermaß und den Mißbrauch vermeiden. Wir bewohnen daher mit euch diese Welt, nicht ohne Markt, Bäder, Wirthshäuser, Werkstätten, Messen und alle Arten des Lebensverkehrs. Auch wir treiben mit euch Schifffahrt, Landbau, Handel, wir nehmen Theil an euren Gewerben, unsere Arbeit lassen wir euch zu nutze dem öffentlichen Gebrauch dienen." [16]

Am ausführlichsten spricht sich Clemens von Alexandrien in der Schrift: „Welcher Reiche wird selig?" über die irdischen Güter aus. Er weist zuerst die Furcht, als könnte ein Reicher überhaupt nicht selig werden, als eine unbegründete zurück. Er kann es, wenn er recht lebt. Dann aber zeigt er in einer Auslegung der Geschichte vom reichen Jüngling, wie er leben muß, um selig zu werden. Der Herr befiehlt dem reichen Jüngling, alles zu verkaufen. „Was heißt das aber? Nicht, was vorschnell einige annehmen, befiehlt er ihm, die vorhandene Habe wegzuwerfen, von den Reichthümern sich zu trennen, sondern die falschen Meinungen über den Reichthum wegzuschaffen, die Gier und Sucht darnach, die Kümmernisse, die Dornen des Lebens, die den guten Samen ersticken. Denn das ist nichts Großes und Nacheifernswerthes, an Vermögen Mangel zu leiden. Sonst wäre ja der, welcher von allem entblößt das Nothwendigste zusammenbettelt, der Glücklichste und Gottwohlgefälligste, und besäße allein das ewige Leben. Das wäre auch nichts Neues, denn auch vor Christo haben Etliche dem Besitz entsagt, die Einen, um Muße für die Wissenschaft zu haben, die Andern um der todten Weisheit willen, die Dritten wegen eitler Ehre und Ruhm. Nicht das Sinnliche fordert der Sohn Gottes, sondern ein Größeres, Göttlicheres und Vollkommeneres fordert er, die Seele selbst, die Gesinnung zu reinigen von dem, was aus der Leidenschaft kommt. Das erst ist ein den Gläubigen eigenes Lernen und ein des Erlösers würdiges Lehren. Die den Besitz aufgeben, behalten doch die

Leidenschaft in der Seele. Sie wandeln in Uebermuth und Eitelkeit und in der Verachtung der übrigen Menschen, als ob sie selbst etwas Uebernatürliches thäten." [17] Ausdrücklich erkennt Clemens dann an, daß auch der Reichthum ein Gut ist. Er hat auch seine Vortheile, denn er ermöglicht es, Andern zu helfen. Hätte der Herr gelehrt, den Reichthum wegzuwerfen, so stände seine Lehre im Widerspruch mit dem Gebot der Nächstenliebe. Darum soll man sein Vermögen nicht wegwerfen. Es ist der Stoff, das Werkzeug zum guten Gebrauch denen unterworfen, die sich auf den Gebrauch des Werkzeugs verstehen. Wendet Jemand ein Werkzeug falsch an, so ist das Werkzeug daran unschuldig. So auch der Reichthum, wenn ihn manche falsch anwenden. Seine Natur ist zu dienen, und alles kommt darauf an, wie es verwendet wird. Ueberhaupt hängt ja das Heil von nichts Aeußerlichem ab. Ob Jemand groß ist oder klein, reich oder arm, darauf kommt es nicht an, sondern auf die Tugend der Seele, auf den Glauben, auf die Besserung und die Liebe. [18]

Das sind noch durchaus gesunde Anschauungen von den irdischen Gütern; dem Reichthum und der Armut steht das Reich Gottes neutral gegenüber. Der Reiche kann das Heil so gut erwerben wie der Arme, wenn er nur seinen Reichthum recht gebraucht. Allerdings sieht dann Clemens den rechten Gebrauch namentlich im Almosengeben, aber auch darin kommt zu Tage, wie gesund noch die sittlichen Anschauungen sind, daß er zwar eindringlich ermahnt, sich mit dem Reichthum die Armen zu Freunden zu machen, aber dabei auch erinnert, daß dieses nicht durch vereinzelte Gaben, sondern durch die im Geben bethätigte Gemeinschaft geschieht. Der rechte Gebrauch des Reichthums ist nicht etwa massenhaftes Almosengeben, sondern den eigenen Besitz zur Pflege der Gemeinschaft zu verwenden. [19]

Die Gemeinschaft ist es denn auch, worauf Clemens das stärkste Gewicht legt. „Gott hat das Menschengeschlecht zur brüderlichen Gemeinschaft geführt, indem er den Sohn dahin gab und den Logos verlieh als Gemeingut für alle, allen alles gewährend. Darum soll alles gemeinsam sein und die Reichen nicht mehr haben wollen als die Armen. Das Wort: „Ich habe es, warum sollte ich es nicht genießen?“ ist deßhalb nicht menschlich, nicht brüderlich. Mehr nach christlicher Liebe klingt das andere: „Ich habe es, warum sollte ich es nicht mittheilen?“ Wer so redet und handelt, ist vollkommen und erfüllt das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.“ „Ich weiß es, Gott hat uns das Recht des Genusses gegeben, aber nur bis an die Grenze des Nothwendigen, und nach seinem Willen muß der Genuß gemeinsam sein. Es ist nicht in der Ordnung, daß einer im Ueberfluß sitzt, während viele darben. Und wie viel besser ist es, ein Wohlthäter vieler zu sein, als ein köstliches Haus zu besitzen; wie viel klüger, sein Vermögen auf Menschen zu verwenden als auf Edelsteine.“

Nur das Nothwendige! das gilt überall als Grundsatz beim Gebrauch der irdischen Güter. Einfachheit, Genügsamkeit, Maßhalten wird von jedem Christen gefordert. Jedem Luxus, jeder Ueppigkeit ist man um so mehr abhold, je mehr die umgebende Heidenwelt damals einer maßlosen Ueppigkeit, einem oft genug völlig unsinnigen Luxus verfallen war. Das war das erste, wodurch die Frau, die Christin geworden, sich von ihren bisherigen Freundinnen unterschied, daß sie einfach einherging, daß sie den Luxus der Toilette ablegte. Darin unterschied sich das christliche Haus von dem heidnischen, daß dort in allem Hausgeräth, in Dienerschaft, in Essen und Trinken die höchste Einfachheit herrschte. So entsprach es dem Ernst des christlichen Lebens. Wie oft heben es Clemens und Tertullian hervor, daß Luxus verweichlicht, daß er weibisch ist und

nicht männlich. „Auf dem Wege zum Himmel“ sagt der Erstere, „ist die beste Wegzehrung die Frugalität, das Maßhalten ist der Schuh, und der Stab die Wohlthätigkeit.“[21] In seinem Pädagogus gibt er eine Menge bis ins Einzelnste gehender Anweisungen dieser Art, und alle kommen sie darauf hinaus, daß ein Christ in Essen und Trinken, in Kleidung und Hausrath Maß halten soll. Er bedauert die Unersättlichen, die von allen Orten der Erde ihre Leckerbissen zusammenholen, denen „Kochlöffel und Küche die Mittelpunkte des Daseins sind,“ die die einfachsten Speisen durch das Raffinement ihrer Kochkunst „entmannen“ und statt des nahrhaften Brotes Kuchen und Backwerk essen. Zwar will er die verschiedenen Gerichte nicht verwerfen, aber man muß darin keinen besonderen Eifer zeigen. Ebenso ist es keine Sünde, Wein zu trinken, aber Clemens verwirft den Luxus, der mit den verschiedenen Weinsorten getrieben wurde. Man soll sich nicht emsig um den Chierwein bemühen, wenn er gerade abgeht, oder um den Syracuser, wenn er gerade mangelt. Einem weisen Trinker genügt eine einzige Weinsorte, die Fruchtgabe des Einen Gottes. Aehnlich soll man im Hausrath Maß halten. Unserem wohlgeordneten Leben müssen alle solche Dinge fern bleiben, als geschliffene Glasgefäße, aus denen man nicht trinken kann ohne Furcht, sie zu zerbrechen, silberne Teller und Schüsseln und alle die Sachen aus Elfenbein. Der Herr aß auch aus einer gewöhnlichen Schüssel und ließ seine Jünger sich im Grase lagern; ihre Füße wusch er mit einem Leintuch umgürtet, der demüthige Herr des Weltalls; er brachte kein silbernes Waschbecken vom Himmel mit. Von der Samariterin begehrte er zu trinken, die mit einem Thonkrug das Wasser aus dem Brunnen schöpfte und begehrte kein königliches Gold.[23] Man wird sich dem Zugeständniß nicht entziehen können, daß allen diesen Ausführungen eine gewisse Einseitigkeit anhaftet.

Der Zug auf Weltentsagung ist noch stärker, als der auf Weltaneignung. Hie und da hat das Eifern gegen den Luxus geradezu etwas Barockes, wie wenn Tertullian keine Kränze dulden will, sondern nur Blumen, weil Gott wohl Blumen aber keine Kränze wachsen läßt, und gefärbte Wolle nicht gestattet, weil Gott, wenn er purpurne Wolle gewollt hätte, purpurfarbige Schafe geschaffen haben würde,[24] oder wenn Clemens ausführt, daß Gott das zum Leben Nothwendige allen offenbar darreicht, dagegen das Unnöthige mit Erde und Meer bedeckt hat wie Gold und Perlen. Auch Clemens verwirft die Kränze; sie sind unnatürlich, man sieht und riecht die Blumen nicht. Wo unser Herr eine Dornenkrone getragen, ziemt es sich für die Seinen nicht, ihr Haupt zu bekränzen. Sie kennen eine bessere Krone, einen ewigen Kranz. Höchstens will er Aufsätze von Blumen auf der Tafel zulassen.[26] Darin klingt uns manches seltsam, aber immer werden wir doch den Ernst bewundern müssen, der durch Alles hindurchgeht, den gesund natürlichen Gegensatz gegen den ganz in Unnatur ausgearteten Luxus der Zeit, das männliche Streben gegenüber der herrschenden Verweichlichung, und wir verstehen, weßhalb in den doch durchschnittlich nur armen Gemeinden es nie an Mitteln fehlte, wenn es galt bedrängten Brüdern beizuspringen. Die Einfachheit und Genügsamkeit war, um noch ein Wort des Clemens zu gebrauchen, eine „allezeit gefüllte Armenbüchse."[27] „Die Menschenliebe, die andern mittheilt, ist wie eine Quelle, die den Durstigen einen Trunk darreicht und doch immer wieder sich füllt."[28]

Ganz besonders mißbilligt Clemens das Halten großer Dienerschaft. Er schildert einmal nicht ohne beißenden Spott das Leben der vornehmen Damen seiner Zeit. Spinnerei, Weberei, ein Arbeitszimmer der Frau gibt es nicht; sie sind von Menschen umgeben, die ihnen den ganzen Tag allerlei Klatsch

vorschwatzen und die Skandalchronik der Stadt erzählen. Mit mißgestalteten Sklaven, mit Schoßhündchen, Pfauen und Papageien vertändeln sie ihre Zeit. Aber die arme Witwe beachten sie nicht, die doch mehr werth ist als das Schoßhündchen von Malta; für den frommen Greis haben sie keine Augen, der doch höheren Werth hat als die Menschencarricatur; um die Menschenkinder kümmern sie sich nicht, sie, die Papageien und Regenpfeifer füttern. „Die eigenen Kinder setzen sie aus und die jungen Vögel nehmen sie ins Haus."[29] Sehr charakteristisch ist es, daß hier der Mangel an Liebesübung mit der Arbeitsscheu, mit dem nichtigen inhaltsleeren Leben in Verbindung gesetzt wird, wie denn umgekehrt bei Clemens wie bei Tertullian in der Schilderung der christlichen Frau immer die drei Züge Arbeitsamkeit, Einfachheit und Wohlthätigkeit verbunden sind. Sie arbeitet im Hause, sie hüllt sich, ihren Mann und ihre Kinder in selbstgemachte Kleider, sie arbeitet in der Küche, ihrem Mann eine Freude zu bereiten; selbst an der Handmühle zu stehen ist ihr keine Schande; und dann streckt sie die Hand nach den Armen aus, reicht dem Bettler die Frucht ihrer Arbeit und schämt sich nicht, dem Wanderer Dienste zu leisten, der Sarah nacheifernd. „Es ist etwas Schönes," ruft Clemens aus, „um eine thätige Hausfrau. Alles um sie her ist Freude. Die Kinder freuen sich an der Mutter, der Mann am Weibe, sie selbst sich an beiden, alle miteinander an Gott." Eitle Putzsucht liegt ihr dagegen fern. „Die Dienerinnen Christi sollen die Schlichtheit lieben. Die Schlichtheit ist die Vorläuferin der Heiligkeit. Sie glättet die Ungleichheiten des Besitzes. Um die Knöchel eurer Hände soll ein heiliger Schmuck gelegt sein, die Freude am Geben und die Emsigkeit der Hausfrau. An den Füßen soll der unermüdliche Eifer im Wohlthun glänzen und das Wandern auf dem Wege der Gerechtigkeit. Collier und Kette sind Scham-

haftigkeit und Mäßigkeit. Solcher Goldschmuck kommt aus Gottes Werkstätte."[30]

Von Arbeit ist bei den alten Vätern nur wenig und auffallend wenig die Rede. Selbst da wo Clemens von Rom und Barnabas im Einzelnen ausführlich darlegen, was zu einem rechten Christenleben gehört, fehlt die Arbeit. Wo aber von ihr die Rede ist, da fühlen wir unmittelbar, daß sie ganz anders gewürdigt wird als in der heidnischen Welt. Sie gilt nicht mehr als eine Schande. Clemens von Alexandrien stellt die Arbeit als etwas den Mann ehrendes hin, auch die harte Arbeit mit dem Karst.[31] Daß auch Seitens der Kirche ernstlich zur Arbeit ermahnt wurde, zeigen die apostolischen Constitutionen. Diese lassen die Apostel selbst die Jünglinge ermahnen: „Arbeitet mit aller Zucht in eurem Handwerk, damit ihr zu aller Zeit für euch und für die Armen genug habt und nicht die Kirche Gottes beschwert. Trägheit ist eine Schande, und wer nicht arbeitet, der soll bei euch auch nicht essen, denn die Müssiggänger haßt der Herr unser Gott, und keiner soll träge sein, wer Gott verehrt."[32] Charakteristisch ist es, daß die Apostel dabei sich selbst als Beispiel der Arbeit aufführen, ein Zeichen, daß die Erinnerung an die Apostel, die Erinnerung daran, daß die Gründer der Kirche selbst Arbeiter gewesen waren, ein starkes Motiv zur Arbeitsamkeit abgab. Gerade diese Seite des apostolischen Lebens hatte die Sage noch weiter ausgesponnen. Wir besitzen ein altes Verzeichniß der Apostel, in welchem jedem ein Handwerk oder Geschäft beigelegt wird. Petrus, Andreas und die Söhne Zebedäi sind Fischer, Philippus Eseltreiber, Bartholomäus Gemüsegärtner, Jacobus Alphäi Steinhauer.[33] Es ist ein Zeichen der hohen Achtung, in der die Arbeit stand, daß die Kirche diese Züge ausmalte oder, wenn hier noch ein Rest wirklicher Ueberlieferung vorliegen sollte, sie festhielt. Von großer Achtung der Arbeit

zeugt es auch, daß viele Kleriker damals noch neben ihrem Kirchendienst ein Handwerk oder Handel trieben und sich davon nährten. Es galt das nicht für unehrenhaft oder ihrem geistlichen Berufe widersprechend. Noch nach Constantins Zeit waren die Geschäfte der Kleriker so ausgedehnt, daß die Befreiung von der Gewerbesteuer, die Constantin ihnen gewährt hatte, von späteren Kaisern zurückgezogen wurde, weil der Steuerausfall zu groß war. Die apostolischen Constitutionen weisen den Bischof auch an, dafür zu sorgen, daß die Waisenknaben ein Handwerk lernen, „denn glücklich ist der, der sich selbst helfen kann, damit er nicht der Waise, den Fremden und den Witwen den Raum wegnehme.“[34] Für ehrenhaft galt jede Arbeit außer denen, die dem heidnischen Cultus und allem was damit zusammenhing, Theater, Circus u. s. w. dienten. Wer als Heide ein solches Geschäft betrieben hatte, mußte es aufgeben, wenn er Christ wurde. Aber Handel und selbst Geldgeschäfte waren nicht ausgeschlossen. Der nachherige Bischof Callistus hielt früher eine Wechselbude.[35]

Allerdings die tiefere sittliche Würdigung der Arbeit, der Begriff des Berufs, der Zusammenhang des irdischen Berufs mit dem himmlischen war der Kirche noch nicht aufgegangen. Motiv zur Arbeit ist immer nur, daß man sich selbst damit ernährt und Almosen geben, Andern helfen kann. Höchstens wird noch, wie bei Clemens von Alexandrien, etwas davon angedeutet, daß es männlich ist und zur Selbstzucht gehört, zu arbeiten. Die allgemeine Pflicht der Arbeit, die Bedeutung der Berufsarbeit für die Bethätigung des Christenlebens und die Förderung des Gottesreiches ist nirgends ausgesprochen. Deßhalb wissen auch die apostolischen Constitutionen, nachdem sie gesagt haben, daß kein Christ sich müßig umhertreiben, sondern seinem Handwerk obliegen soll, von den Reichen, die keines Handwerkes bedürfen, um sich zu ernähren, nur zu sagen, sie

sollen die Gläubigen besuchen und gottselige Gespräche mit ihnen führen.[36] Aber immer wird doch den neutestamentlichen Gedanken entsprechend Arbeit und Wohlthätigkeit auf's engste verknüpft, ja man kann sagen, sie sind nie so enge verknüpft gewesen wie damals. Reiche, die von ihrem Ueberfluß geben konnten, waren noch nicht viel in den Gemeinden zu finden. Die meisten Almosen, die meisten Beiträge zu der gemeindlichen Liebesarbeit kamen von denen, die im Schweiß ihres Angesichts um ihr täglich Brot arbeiten mußten. Darin liegt unzweifelhaft eine der Ursachen, weßhalb die ganze Liebesthätigkeit damals eine so gesegnete war. Was vom Ueberfluß gegeben wird, leichthin, ohne Opfer, das wird auch leicht genommen und leicht vergeudet. Wo aber vom Schweiß der Arbeit gegeben wird, da ist mit der Gabe auch die Fürsorge verbunden, daß die Gabe recht angewendet wird, und es ruht Segen darauf. Es gehört das auch zu dem, was der Liebesthätigkeit dieser Periode ihr eigenthümliches Gepräge verleiht.

Endlich, und dieser Zug des christlichen Lebens ist besonders zu beachten, da er mehr noch als alles bisher Bemerkte die Eigenart der Liebesthätigkeit in dieser Zeit bestimmt, das christliche Leben ist noch durchaus gemeindlich. Der Gemeindezusammenhang ist so eng und innig, wie er es später nie wieder gewesen ist. Der einzelne Christ lebt ganz in der Gemeinde und für die Gemeinde. Die Gemeinden sind noch klein, familienhaft; jeder kennt den andern. Selbst Cyprian kennt in einer Stadt wie Carthago noch alle Gemeindeglieder.[37] Als Marcia, die Geliebte des Commodus, sich für die in den Bergwerken gefangenen römischen Christen verwenden will, fragt sie bei dem Bischof Victor an, und dieser nennt ihr alle mit Namen.[38] Noch bestehen die Gemeinden in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus lebendigen Gliedern, aus solchen, die mit vollem Bewußtsein und in freier Entschließung den Schritt

gethan haben, sich der Gemeinde anzuschließen, und denen es mit ihrem Christenthum voller und ganzer Ernst ist. Das Schwergewicht einer gleichgültigen Masse hängt ihnen noch nicht an. Auch der Gedanke hat noch keinen Raum gewonnen, daß man, um ein vollkommenes Christenleben zu führen, sich von der Gemeinde absondern müsse, daß die Gemeinde nur die unvollkommenen Christen umfasse, während die vollkommenen ihr Sonderleben für sich führen im Kloster oder in der Einöde. Je schroffer die Scheidung nach außen ist, gegen alle Nichtchristen, desto enger der Zusammenhang derer, die sich in dem Glauben an den Einen Herrn verbunden wissen. Die Zucht ist strenge, aber es bewährt sich an ihr der Satz: Was ausschließt, das schließt auch um so kräftiger ein. Die Noth der Zeit, die gemeinsamen Leiden ketteten um so fester an einander. Wie mußten diese Gemeinden im Kampf zusammenstehen, wie mußte sie jede Verfolgung nur noch mehr zu einem festen Ganzen zusammenhämmern! Nannten sich die Christen Brüder und Schwestern, so waren sie es auch wirklich, und der Friedenskuß, den sie sich vor der Feier des heiligen Mahles gaben, war kein leeres Symbol. Dem entsprechend ist auch die Liebesthätigkeit eine gemeindliche. Der Einzelne gibt der Gemeinde, was zu geben ihn die Liebe treibt; in den Gemeindeversammlungen, beim Gottesdienst, beim Abendmahl werden die Gaben für die Armen zusammengelegt; die Beamten der Gemeinde verwenden sie. Gemeindearmenpflege, das ist der Grundcharakter der Liebesthätigkeit dieser Zeit.

Damit ist ein reiches Maß von Privatwohlthätigkeit nicht ausgeschlossen. „Unsere Barmherzigkeit gibt mehr auf den Straßen, als eure Religion in den Tempeln," sagt Tertullian,[39] und man braucht bloß die Schilderung zu lesen, die er von der Liebesthätigkeit einer christlichen Frau entwirft, wie sie von Straße zu Straße geht, auch in die ärmsten Hütten, wie sie

den fremden Bruder ins Haus aufnimmt und Küche und Keller aufschließt, ihn zu verpflegen, um sich zu überzeugen, daß es auch an solcher privaten Liebesthätigkeit, an persönlichem Almosengeben und persönlichen Dienstleistungen gewiß nicht fehlte. Damals lag auch das Streben noch fern, diese private Wohlthätigkeit einzuengen und einseitig alle Liebesthätigkeit unter die unmittelbare Leitung der Kirche und ihrer Beamten zu stellen. Erst gegen Ende dieser Periode finden sich davon die ersten Spuren. Nach den apostolischen Constitutionen soll das einzelne Gemeindeglied, welches sich der Armen annehmen will, sich dieserhalb zunächst an die Diakonen wenden, denn diese kennen die Armen, und die Diakonen sollen es vermitteln, wenn Jemand den Armen ein Liebesmahl zu bereiten die Absicht hat.[40] Ja sie sprechen sogar den Gedanken aus, daß der Bischof der Mittler ist zwischen Gott und den Armen. „Dir (dem Gemeindegliede) ziemt es zu geben, jenem aber (dem Bischofe) auszutheilen.“[41] Aber auch, als man an eine solche Beschränkung und Bevormundung der Privatwohlthätigkeit noch nicht dachte, lag doch der Schwerpunkt der Liebesthätigkeit nicht in dieser, sondern in der Gemeindepflege. Sie ist das eigentlich Charakteristische dieser Zeit. Allerdings bleibt sie auch in der folgenden Periode, in der Zeit nach dem Siege des Christenthums noch bestehen, ja entfaltet sich noch reicher, aber es tritt ihr doch schon ein anderes Element zur Seite, das Anstaltliche, und während die Gemeinden bis dahin ganz auf sich selbst angewiesen waren, macht sich jetzt als mitbestimmender Faktor der christlich gewordene Staat geltend, beides nicht ohne den Charakter der kirchlichen Gemeindearmenpflege zu alteriren und zu schädigen. Dann geht sie im Mittelalter ganz unter, und an ihre Stelle tritt einerseits eine unendlich zersplitterte Privatwohlthätigkeit, ein massenhaftes Almosengeben, das eigentlich kaum noch den

Namen Armenpflege verdient, und die Thätigkeit der Orden in Spitälern und Klöstern, bis endlich erst in der Reformationszeit der Gedanke der Gemeindearmenpflege wieder kräftig hervortritt und deren Herstellung freilich unter ganz anderen Verhältnissen angestrebt wird.

Diese Gemeindearmenpflege werden wir denn auch besonders zu besprechen haben, denn die Privatwohlthätigkeit entzieht sich ihrer Natur nach der Beobachtung und Darstellung. Ein Bild reich an Licht ist's, das wir zu entwerfen haben. Es ist wie ein sonniger Morgen, aber freilich die Wolken, die später die Sonne verdunkeln werden, steigen auch schon am Horizonte auf. Es ist die Zeit der ersten Liebe, die geht vorüber und mußte vorübergehen. So wenig wie bei einem einzelnen Menschen kann auch bei der Kirche die Jugendzeit immer währen. Ist die Liebesthätigkeit dieser Heldenzeit der Kirche auch wie das ganze christliche Leben verhältnißmäßig die lauterste und reinste, es liegen doch in derselben Zeit auch die Anfänge und Ausgänge der späteren Verderbniß.

Drittes Kapitel.

Die Mittel für die Armenpflege.

Schon die Sammlung der Mittel für die Armenpflege steht im engsten Zusammenhange mit dem Gemeindeleben, ist ein Act dieses Gemeindelebens selbst. Sie geschieht in den Versammlungen der Gemeinde, und in der Beisteuer zu diesen Sammlungen bethätigt der Einzelne seine Gemeindezugehörigkeit. Es lassen sich dabei aber zweierlei Gaben unterscheiden, von denen die eine mehr der rechtlichen, die andere mehr der gottesdienstlichen Seite des Gemeindelebens entspricht. Dieser Unterschied ist bisher nicht, oder doch nicht genug, beachtet, was offenbar damit zusammenhängt, daß erst in der neueren Zeit die Verwandtschaft der Christengemeinden mit den römischen Collegien deutlicher erkannt ist.[1] Ihrer rechtlichen Gestalt nach erscheint die Gemeinde eben als ein Collegium, den gesetzlich gestatteten Collegien der Armen (collegia tenuiorum) sehr ähnlich, und die Christen hatten ohne Zweifel Ursache, diese Aehnlichkeit auch hervortreten zu lassen, ja zu betonen, da sie ihnen wenigstens in ruhigeren Zeiten, und ehe die systematischen Verfolgungen begannen, einen gewissen rechtlichen Schutz gewährte.

Wie wir oben sahen, durften nun diese Collegien Beiträge für ihre gesellschaftlichen Zwecke sammeln, jedoch mit der Beschränkung, daß monatlich nur Einen Beitrag zu sammeln erlaubt war. Ganz so geben auch die Glieder der Christengemeinden monatlich einen Beitrag in die Gemeindecasse, und Tertullian bezeichnet die Beiträge ganz mit demselben Namen, den sie bei den Collegien führen, stips, ebenso auch die Gemeindecasse, wie es dort üblich war, arca. Ein wesentlicher Unterschied lag freilich darin, daß die Mitglieder der Collegien einen bestimmten Beitrag zu zahlen verpflichtet waren, während es den Christen ganz frei stand, ob und wie viel sie in die arca einlegen wollten. „Einen mäßigen Beitrag legt jeder monatlich ein, wenn er will und wenn er kann, denn niemand wird gezwungen, sondern freiwillig trägt Jeder bei", sagt Tertullian, und fügt über die Verwendung der Beiträge hinzu: „Das ist gleichsam ein Depositum der Frömmigkeit. Denn verwendet wird es nicht zu Gastmählern und Saufgelagen (wie bei den Collegien üblich) sondern um Arme zu ernähren und zu begraben, Knaben und Mädchen, die kein Vermögen und keine Eltern haben zu erziehen, für alte Leute, für Schiffbrüchige und solche die in den Bergwerken, in der Verbannung oder im Gefängnisse sind." [2] Ganz ähnlich Justin der Märtyrer. „Vermögende, die es wollen, geben nach Gefallen von dem ihrigen, so viel sie wollen. Das Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, und dieser unterstützt davon die Witwen und Waisen und die durch Krankheit oder anderer Ursache wegen Mangel leidenden, die Gefangenen und die ankommenden Fremden und ist überhaupt ein Versorger der Bedürftigen." Auch hier sind nicht die beim Abendmahl dargebrachten Gaben, die Oblationen, gemeint, sondern die freiwilligen Gemeindebeiträge, [3] die auch Cyprian bestimmt von den Oblationen unterscheidet. [4] Wurden sie doch auch ursprünglich in ganz verschiedenen Versammlungen dargebracht,

die Oblationen im Abendgottesdienste bei der Feier des Abendmahls, die stips im Morgengottesdienst. Bei Cyprian wird die Gemeindecasse nicht wie bei Tertullian arca genannt, sondern corbona. Ebenso in den apostolischen Constitutionen.[5] Es ist das nicht ohne Bedeutung. Der Name corbona ist dem jüdischen Gottesdienst entlehnt (vgl. Marci 7, 11), und seine Anwendung ein Zeichen, daß die Aehnlichkeit der christlichen Gemeindeversammlungen mit den Collegien bereits anfängt zurückzutreten, um alttestamentlichen, jüdischen Vorbildern Platz zu machen. Auch darin tritt die Analogie mit der Collegialverfassung zurück, daß später nicht mehr monatlich, sondern sonntäglich eingelegt wurde. Cyprian wirft denen, welche beim Besuche des Gottesdienstes den Korban unberücksichtigt lassen, Entheiligung des Sonntags vor. Ebenso rechnen die apostolischen Constitutionen zu den Pflichten eines Christen, sonntäglich etwas in den Korban zu legen.[6] Wie es scheint, legte man damals aber nur noch kleinere Summen in den Korban, größere Gaben hatten andere Formen angenommen. Den Charakter der Gemeindecasse hatte der Korban damals schon eingebüßt; die Gemeindecasse war zum Armenstock geworden, und blieb als solcher in der Kirche, um Jedem, der das Gotteshaus betrat, Gelegenheit zu geben, auch der Armen zu gedenken.

Wichtiger als die Einlagen in den Korban, jedenfalls viel bedeutsamer für die Entwickelung der Liebesthätigkeit, sind die mit der Feier des heiligen Abendmahls verbundenen Naturalgaben, die sogenannten Oblationen. Tritt bei den bisher besprochenen Beiträgen mehr hervor, daß der Gebende Glied der Gemeinde ist, so verbindet die Sitte der Oblationen die Almosenspende aufs engste mit dem höchsten Cultusact und läßt mehr die Dankbarkeit gegen Gott als Motiv des Gebens, und, was besonders wichtig ist, den Charakter der Gabe als Opfer hervortreten.

Die Sitte, bei der Feier des Abendmahls Gaben darzubringen, hängt offenbar mit der ursprünglichen Form der Abendmahlsfeier zusammen. Diese bildete keinen Theil des Morgengottesdienstes, sondern war mit einer am Abend gehaltenen gemeinsamen Mahlzeit verbunden. So finden wir es in der apostolischen Zeit und so scheint es bis ins zweite Jahrhundert allgemeine Sitte geblieben zu sein. Dann aber wurde die Abendmahlsfeier von der gemeinsamen Mahlzeit abgelöst und in den Morgengottesdienst verlegt,[7] während die Mahlzeiten am Abend anfangs noch als Liebesmahle (Agapen) der ganzen Gemeinde, später als für die Armen in der Gemeinde veranstaltete Mahlzeiten fortdauerten. Zu den Mahlzeiten hatte jedes Gemeindeglied nach Vermögen beigesteuert, und diese Sitte blieb auch, als die Abendmahlsfeier in den Morgengottesdienst verlegt wurde. Beim Beginn derselben brachten die Gemeindeglieder Naturalgaben dar, die von den Diakonen eingesammelt wurden. Von diesen wurde das für die Abendmahlsfeier Erforderliche auf den Altar gesetzt, während das Uebrige theils zur Unterhaltung der Kirchendiener, theils für die Armenpflege verwendet wurde. Ueber den Gaben wurde dann ein Dankgebet gesprochen, welches zugleich dem Danke für die Gaben der ersten wie der zweiten Schöpfung Ausdruck gab. Denn eben als die Erstlinge der Creaturen (primitiae creaturarum) brachten die Gläubigen diese Gaben Gott dar, und bei der Abendmahlsfeier sollte ja ein Theil dieser Gaben Träger der Gaben der zweiten Schöpfung werden.[8] Zugleich wurde derer, welche Oblationen dargebracht hatten, im Gebet unter Nennung ihrer Namen gedacht. Das bezügliche Gebet, welches uns ziemlich gleichförmig in allen älteren Liturgien[9] begegnet und deßhalb wohl als ein schon dieser Periode angehörender Bestandtheil der Liturgie angesehen werden darf, lautet: „Und auch deren Opfer, welche heute ein Opfer bringen,

nimm an, Herr, wie Du angenommen hast das Opfer des gerechten Abel, das Opfer unseres Vaters Abraham, das Rauchwerk des Zacharias, die Almosen des Cornelius und die zwei Scherflein der Witwe, so nimm auch ihr Dankopfer an und gib ihnen wieder für das Zeitliche das Ewige, für das Irdische das Himmlische.“ Dann folgten die Consecrationsgebete und die Austheilung des gesegneten Brotes und Weines.

Die dargebrachten Gaben bestanden anfangs gewiß nicht bloß aus dem zum Abendmahl nöthigen Brot und Wein, sondern waren Naturalgaben allerlei Art. Man kann dieses daraus schließen, daß zu Anfang des 4. Jahrhunderts eine Reihe von Concilienbeschlüssen die Oblationen auf Brot und Wein zu beschränken bemüht ist. Nur Milch, Honig und Oel, deren man auch beim Cultus bedurfte, waren an bestimmten Tagen zulässig.[10] Deßhalb hörten doch Naturalgaben anderer Art nicht auf, sie wurden nur nicht mehr als eigentliche Oblationen behandelt, nicht mehr auf den Altar gelegt und benedicirt, sondern ohne Benediction in das Haus des Bischofs oder, wo schon Kirchengebäude vorhanden waren, in den für sie bestimmten Raum, eine der Zellen am östlichen Ende der Kirche, das sogenannte Pastophorium oder auch Gazophylacium, gebracht.[11]

Diese Oblationen im engeren und weiteren Sinne bildeten nun während dieser Periode den eigentlichen Hauptstock der Armenmittel. Alle anderen Gaben und Sammlungen traten nur ergänzend hinzu, wenn eine besondere Noth besondere Gaben erforderlich machte. Es ist das für die ganze Art der Liebesthätigkeit dieser Zeit höchst bedeutsam, ja man kann sagen, gerade hierin tritt der Charakter derselben am schlagendsten hervor. Hier enthüllt sich uns die Liebesthätigkeit der Zeit in ihrer vollen Schönheit und Reinheit, hier haben wir aber auch schon Gelegenheit, die Punkte zu beobachten,

an denen sich das spätere, schon in dieser Zeit beginnende Verderben ansetzt.

Schon das ist bedeutsam, daß das Almosengeben im Gottesdienste geschieht, ja selbst einen Theil des Cultus bildet. Die Gemeinde bewegt sich damit ganz in neutestamentlichen Bahnen, sie macht das Wort des Jacobus zur Wahrheit: „Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott dem Vater ist der, die Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen“ (1, 27) und das Wort des Hebräerbriefs: „Wohlzuthun und mitzutheilen vergesset nicht, denn solche Opfer gefallen Gott wohl.“ Da, wo die Gemeinde die höchste Liebe erfährt, die Liebe des Herrn, der sich für seine Gemeinde in den Tod gegeben hat und sie speiset mit seinem Leibe und Blute, da wird nicht bloß von Liebe gepredigt, zur Liebe ermahnt und die Liebe gepriesen, da wird sie geübt, und zwar kommt sie da nicht etwa bloß zur symbolischen Darstellung, sondern die Gemeinde vollzieht wirklich die That des Gebens für die Armen und Nothleidenden. Auch der Christ tritt nicht ohne Opfergabe zum Altar, wo er die Frucht des Opfers Christi genießen soll; er erweist seinen Dank für alles, was ihm Gott an Gaben der Schöpfung und der Erlösung gegeben hat dadurch, daß er einen Theil dieser Gaben wieder opfert zum Besten der Armen. Gerade am Altare, da wo alle Gemeindeglieder, reiche und arme, sich eins wissen in dem Einen Herrn, da vollzieht sich auch in der Liebe, im Geben und Nehmen die Ausgleichung des Besitzes zwischen Reichen und Armen.

Damit werden zunächst Reiche und Arme in die rechte Stellung zu einander gebracht. Der Reiche gibt, was er gibt, Gott, und der Arme nimmt, was er nimmt, von Gott. Für die Reichen ist damit die Versuchung zur Ueberhebung über die Armen, für die Armen das drückende Gefühl, von andern Menschen Unterstützung annehmen zu müssen, beseitigt und

zugleich Unzufriedenheit und Murren wie trotziges Fordern und anspruchsvolles Verlangen abgeschnitten. Dem Reichen kommt zum Bewußtsein, daß er nur Gott wiedergibt, was dieser ihm zuvor gegeben. Dem Armen kommt zum Bewußtsein, daß derselbe Gott, der ihm ein geringeres Maß irdischer Güter zugetheilt hat, doch dafür sorgt, daß ihm nichts mangele. Es ist keine Schande mehr, arm zu sein und von der Gemeinde Unterstützung anzunehmen. Die Armen leben wie die Diener der Kirche vom Altar, ja sie sind, um einen viel gebrauchten Ausdruck im Briefe des Polycarp, der sich dort auf die Witwen bezieht, auf die Armen überhaupt anzuwenden, selbst „der Opferaltar der Gemeinde,“ [12] auf dem sie ihre Opfer niederlegt. Die Gabe wirkt nicht, wie das sonst so oft vorkommt, trennend zwischen Arm und Reich, indem sie die zwischen beiden bestehende Kluft nur noch mehr hervortreten läßt und erweitert, sondern sie ist ein Band, das sie in Gott verbindet, indem sie ihnen die Zusammengehörigkeit, das Einssein in dem Einen Herrn zum Bewußtsein bringt. Das um so mehr, als die Gabe von Gebet begleitet ist. Von Anfang an hat die Kirche in ihren Gebeten der Armen ganz besonders gedacht; die ganze Gemeinde betet für ihre nothleidenden Glieder. Schon in der ältesten Gestalt des Kirchengebets, wie sie sich in dem Briefe des Clemens Romanus findet, [13] begegnet uns die Fürbitte für die Armen, die Hungernden und Nothleidenden, und später haben Witwen und Waisen ihren Platz im Kirchengebete unmittelbar hinter den Kirchendienern. [14] Andererseits beten die Armen auch für die Reichen, denn, wie oben bemerkt, wurde ja derer, welche Gaben dargebracht hatten, im Kirchengebete gedacht. Ein sehr schöner Zug ist dabei, daß auch derer gedacht wird, die gern geben möchten, aber nicht können, bei denen also wohl die Gesinnung der Liebe vorhanden ist, denen aber die Mittel fehlen, diese Gesinnung

in That umzusetzen. Sie gelten in den Augen der Kirche ebenso viel, wie die, welche wirklich gegeben haben, denn sie betet „für die welche geheim und die welche öffentlich geben, für die welche viel und für die welche wenig geben, und auch für die, welche geben wollen und nicht können.“ [15] Der Arme soll auch nicht einmal das drückende Gefühl haben, als ob die Reichen darin wenigstens vor ihm etwas voraus hätten, daß sie geben können, und nur ihrer im Gebet gedacht wird. Hat der Arme nur ein Herz voll Liebe, so ist auch seiner im Gebet unter den Gebenden gedacht.

Sodann prägte sich in dieser Art zu geben die völlige Freiheit des Gebens aus, und zugleich wurde dadurch die Reinheit der Gabe gesichert und bewahrt. Niemand ist irgendwie gezwungen, zu geben, das war der noch mit vollstem Nachdruck geltend gemachte Grundsatz. Wie Jeder ungezwungen am Herrenmahle Theil nimmt, so bringt er auch ungezwungen seine Gabe dar. Die Freiheit der Gabe kann nicht kräftiger zur Erscheinung kommen, als darin, daß man da gibt, wo die vollste Freiheit waltet, am Altare. So sieht denn auch Irenäus [16] gerade in den Oblationen den Beweis dieser Freiheit. Er führt aus, daß im Neuen Testamente die Opfer nicht schlechtweg abgeschafft sind, wohl aber ist die Art der Opfer verändert, weil sie jetzt nicht mehr von Knechten, sondern von Freien gebracht werden, und davon sind gerade die Oblationen der Beweis. Die Juden haben den Zehnten gegeben, die Christen, als die, welche die Freiheit erlangt haben, „geben fröhlich und frei alles, was sie haben, zum Dienst des Herrn.“ [17] So ermahnt denn die Kirche wohl zum Geben, erinnert und straft auch die Lässigen, aber sie nimmt nur völlig freie Gaben. Sie nimmt auch nur solche, die mit gutem Gewissen gegeben werden können. Auf des Herrn Altar darf keine unreine Gabe kommen. Gewinn aus sündhaften Gewerben wird

als Oblation nicht angenommen, ebenso wenig Oblationen von unbußfertigen Sündern. Das Recht, Oblationen darzubringen, ist der unmittelbare Ausdruck für das Stehen in der Gemeinschaft der Kirche. Häretiker und Excommunicirte dürfen keine Oblation darbringen.[18] „Es ist besser aus Mangel sterben, als von Gottlosen und Bösen Gaben annehmen“ sagen die apostolischen Constitutionen. Werden doch einmal ohne Wissen und Wollen solche Gaben angenommen, so sollen sie zu Holz und Kohlen verwendet werden, denn es ist billig, daß die Gaben der Gottlosen das Feuer verzehre.[19] Als Marcion, der bekannte Gnostiker, von der Kirche abfiel, wurden ihm die 200 HS, die er geschenkt hatte, zurückgegeben.[20] Es liegt der Kirche nicht an der Menge der Gaben, sondern an der damit bewiesenen Liebe, denn sie weiß, daß die Liebe die eigentliche Lebensmacht ist, und daß viel Liebe auch bei kleinen Gaben mehr vermag, als große Gaben ohne Liebe. Darum wacht sie mit solchem Eifer über der Reinheit der Gaben, und von diesem Eifer ist selbst die oben erwähnte seltsame Bestimmung der apostolischen Constitutionen ein Beweis.

Vor allem ist aber bedeutsam, daß die Almosen als Opfer aufgefaßt und als Opfer gegeben werden. Auch damit schließt sich ja die alte Kirche unmittelbar an das Neue Testament an. Sehr schön ist dieser Gedanke bei Justin dem Märtyrer entwickelt.[21] Den Heiden erschienen die Christen, die weder Tempel noch Götterbilder hatten, noch Opfer brachten, als Gottlose. Dagegen vertheidigt Justin die Christen. Er zeigt, daß sie den wahren lebendigen Gott anbeten und dem dienen. Zwar bringen sie ihm keine Opfer wie die Heiden, indem sie das, was Gott zur Nahrung bestimmt hat, mit Feuer verbrennen, aber sie sind gelehrt, alles als Opfer zu betrachten, was sie mit Danksagung verzehren oder den Bedürftigen darreichen. Ganz dieselben Gedanken begegnen uns bei Irenäus. Nach Irenäus hat Gott

schon den Juden die Opfer nicht um seinetwillen vorgeschrieben, weil er deren bedürfte, sondern um ihretwillen zu pädagogischen Zwecken. So hat Gott denn auch uns Christen die Opfer der Oblationen geboten, nicht weil er deren bedürfte, sondern, damit wir nicht unfruchtbar und undankbar seien; und immer wieder tritt bei Irenäus der Gedanke in den Vordergrund, daß diese Opfer Dankopfer sind.[22] Auch Clemens Alexandrinus[23] bewegt sich in demselben Gedankenkreise. Das ganze Leben des Christen ist ein Fest, ein fortgehendes Opfer und dieses Opfer besteht einerseits in Lob- und Dankgebeten, andererseits darin, daß der Christ von dem Seinen den Bedürftigen mittheilt.

Bei Tertullian läßt sich nun aber schon eine bedenkliche Wandlung in diesem altchristlichen Gedankenkreise spüren. Zwar darin hält auch er noch an der alten Anschauung fest, daß der Begriff des Opfers noch nicht auf den Leib und das Blut Christi angewendet wird, diese werden genossen, nicht geopfert. Opfer sind bloß die dargebrachten Gaben.[24] Aber der Charakter dieses Opfers als Dankopfers verdunkelt sich, es bekommt dafür einen ergistischen, werklichen und damit einen verdienstlichen Charakter. Ein deutliches Zeichen davon ist, daß man jetzt auch für Verstorbene Oblationen darbringt. Der Mann opfert jährlich am Todestage für seine heimgegangene Frau, die Frau für den Mann.[25] Bei Cyprian ist das „für Jemanden opfern" schon ganz allgemeine Sitte, und es gehört zur kirchlichen Zucht, wenn einem Verstorbenen versagt wird, daß für ihn geopfert werde. So verbietet Cyprian für ein verstorbenes Gemeindeglied das Opfer zu bringen, weil der Verstorbene der Ordnung der Kirche zuwider einen Geistlichen zum Vormund gewählt hat.[26] Allerdings wurzelt diese Sitte, für Verstorbene Oblationen zu bringen, auch in dem Gedanken der Gebets- und Liebesgemeinschaft mit den Heimgegangenen. Der Tod scheidet die Heimgegangenen nicht von der Gemeinde, sie

gehören noch zu ihr, denn es ist Eine Gemeinde der vollendeten und der hier noch streitenden Christen. Cyprian spricht diesen Gedanken deutlich aus: „Wir gedenken einer des andern und auch in Rücksicht auf die Heimgegangenen währt unsere Liebe in dem Herrn fort." [27] „Es betet mit nicht bloß der Hohepriester, sondern auch die Seele des Heimgegangenen," sagt Origenes, und weist auf die Liebe hin, welche die Heimgegangenen und die Lebenden verbindet. Aber bald mischt sich ein anderer Gedanke hinein und wird dann der Hauptgedanke. Während die Darbringung der Oblation bis dahin ein Dankesact ist, an den sich die Erwähnung der die Oblationen darbringenden Gemeindeglieder im Gebet ganz einfach anschließt in dem Sinne, daß die Opfernden auch vor Gott genannt werden sollen, wird jetzt diese Erwähnung in der Fürbitte beim Abendmahl der eigentliche Zweck der Oblation. Man bringt sie dar, um die Fürbitte, welche an dieser Stätte und bei dieser Handlung offenbar als besonders kräftig gilt, zu erlangen, deßhalb auch für die Verstorbenen, um auch ihnen die Fürbitte zuzuwenden. Der Mann opfert für seine verstorbene Frau an dem Jahrestage ihres Heimgangs, sagt Tertullian, „um ihr die ewige Erquickung zuzuwenden und die Theilnahme an der ersten Auferstehung." [28] Es sind die ersten Anfänge einer Sitte, die nachher durch die Lehre vom Fegefeuer noch vielmehr ausgebildet, im Mittelalter ein Haupthebel der Liebesthätigkeit, ja man kann in gewissem Sinne sagen, der Mittelpunkt wird, um den sie sich dreht. Auch die andere an sich so schöne Sitte, die Tertullian erwähnt, daß Neuvermählte am nächsten Sonntage gemeinsam eine Oblation darbringen, gehört hierher.[29] Die Oblation soll den jungen Eheleuten die Fürbitte der Gemeinde zuwenden. Aus einem Dankopfer wird die Oblation ein auf die Erlangung der Gnade gerichtetes Werk.

Aber noch nach einer andern Seite hin trüben sich die ur-

sprünglich mit den Oblationen verbundenen Gedanken. Während Tertullian noch ganz an der alten Anschauung festhält, daß die Darbringung der Oblationen selbst das Dankopfer der Gemeinde ist, wird seit Cyprian als das eigentliche Opfer die Darbringung des Leibes und Blutes Christi durch den Priester angesehen. Das mußte natürlich auch auf die Art, wie man die Oblationen ansah, zurückwirken. Waren diese früher das gemeinsame Dankopfer der Gemeinde, die das Gebet begleitende Versinnbildlichung des Herzensopfers, so werden sie jetzt zum Almosenopfer. Von ihrer veränderten Bedeutung ist ein deutliches Zeugniß die Stelle, welche der Bruderkuß in der Liturgie einnimmt. Dieser hatte früher seine Stelle vor den Oblationen, denn diese sind das eigentliche Opfer. Jetzt wird der Bruderkuß nach den Oblationen gegeben, denn nicht diese, sondern die priesterliche Darbringung des Leibes und Blutes Christi ist zum eigentlichen Opfer geworden.[30]

Tritt so die ursprüngliche Auffassung der Oblationen als Dankopfer mehr und mehr zurück, so wird dagegen das Almosenopfer in steigendem Maße als eine verdienstliche Leistung angesehen. Namentlich ist es Origenes, der es so betrachtet. Die erste Sündenvergebung erlangt der Mensch durch die Taufe, die zweite durch das Martyrium, die dritte ist die, welche ihm durch die Almosen zu Theil wird. Denn der Heiland sagt: „Gebt Almosen und siehe, es ist euch alles rein.“[31] Ebenso betrachtet Cyprian das Almosenopfer als das dem Menschen gegebene Mittel, um auch für die nach der Taufe begangenen Sünden Vergebung zu erlangen.[32] Auch das Verhältniß der Almosen zum Gebet wird jetzt ein anderes. Gebet und Almosen gehören von Anfang zusammen, wie die Heilige Schrift sie schon zusammenfaßt. Sie sind beide zusammen der Ausdruck des innerlichen Herzensopfers. Jetzt werden die Almosen als das Gebet verstärkend angesehen. Ohne Almosen ist das

Gebet unfruchtbar, die Almosen machen es erst fruchtbar, weil sie Gott gütiger und freundlicher stimmen. „Denn," setzt Cyprian auseinander, „der am Tage des Gerichts für die guten Werke und Almosen Lohn geben wird, der hört auch heute schon ein Gebet gütiger an, wenn es von Almosen begleitet ist." [33] „Gut ist ein Gebet, das von Fasten und Almosen begleitet ist." [34] Da haben wir denn bereits die drei guten Werke, die von jetzt an mehr und mehr als die eigentlich guten und verdienstlichen gelten: Beten, Fasten und Almosengeben. Der ursprüngliche Gedanke, wie er bei Irenäus und Justin so schön hervortritt, daß die Oblationen und sonstigen Almosen ein Dankopfer sind, ist verschüttet. Die Almosen sind bereits zum sündentilgenden, verdienstlichen Werke geworden.

Die Einnahmen des Armenstocks und der Oblationen bildeten in dieser Zeit die hauptsächlichsten und in der Regel ausreichenden Armenmittel, denn ein Kirchengut, dessen Erträge hätten in Betracht kommen können, war noch nicht vorhanden. Fallen zwar auch die Anfänge der Sammlung eines dauernden Kirchenvermögens, wenigstens der Erwerbung von Grundstücken, schon in die letzte Zeit des Kampfes, so war, was die Kirche davon besaß, doch jedenfalls noch sehr unbedeutend. Reichten die gewöhnlichen Mittel einmal nicht aus, oder forderte eine besondere Noth besondere Mittel, so wurden diese durch eine Collecte beschafft, eine Art, Mittel zusammen zu bringen, die ja auch den Heiden nicht fremd war. Wurden doch auch dort sehr oft die Mittel zu einer Statue, zu einem Grabdenkmal, auch zur Erbauung einer Brücke oder zur Restauration eines Tempels durch gesammelte Beiträge beschafft.[35] Tertullian[36] erwähnt solche Collecten, und die apostolischen Constitutionen weisen den Bischof zum Sammeln derselben an. „Reichen die Gaben (die Oblationen) nicht aus, so sage es den Brüdern und veranstalte bei ihnen eine Collecte und diene damit den

Witwen und Waisen.“ [37] Aus einem Briefe Cyprian's [38] erfahren wir von einer solchen Collecte Genaueres. Als in Numidien viele Christen in Kriegsgefangenschaft geriethen, sandten die dortigen Bischöfe zu Cyprian um Hülfe. Dieser veranstaltete eine Collecte bei Klerikern und Laien, die 100 000 HS (17 541 ℳ) ergab. Der Sendung legt Cyprian ein namentliches Verzeichniß der Geber bei, „damit ihr der Brüder und Schwestern, die zu solchem nothwendigen Werke gerne und eilig mitgeholfen, in euren Gebeten gedenken könnt und ihnen eine Vergeltung für ihr gutes Werk in den Opfern und Gebeten gewähret.“ Offenbar wurde in den numidischen Kirchen der Geber bei der Feier des Abendmahles gedacht.

Eine weitere Quelle bildeten die außerordentlichen Geschenke, welche einzelne Vermögende bei ihrem Uebertritte der Kirche zufließen ließen. So verkaufte Cyprian, als er sich bekehrte, Landgüter und Gärten, um den Ertrag der Kirche und den Armen zu schenken. [39] Auch später wies Cyprian von seinem Privatvermögen an, als die Armengelder in der Nothzeit der Verfolgung nicht ausreichten. [40] Daß Aehnliches öfters vorgekommen sei, erwähnt Eusebius ausdrücklich, [41] aber von größerer Bedeutung war es doch wohl nicht, da die Menge der Christen noch den ärmeren Klassen angehörte. Das bei weitem Meiste wurde nicht von wirklichem Vermögen gegeben, die Hauptsache waren vielmehr die kleinen Gaben der geringen Leute, die, wie die apostolischen Constitutionen sagen, von ihrer Arbeit und von ihrem Schweiße gaben. [42] Gerade das verleiht den Gaben besondern Werth. In dieser Zeit gibt man noch nicht vom Ueberfluß ein verhältnißmäßig doch nur Geringes, sondern die wenig hatten, gaben viel, weil viel Liebe da war. Ja, die von dem Ihrigen, von dem Ertrage ihrer Arbeit und ihres Schweißes nicht geben konnten, legten sich Entbehrungen auf, um das durch Fasten Ersparte als Almosen verwenden zu

können. Schon im Hirten des Hermas belehrt der Hirte den Hermas, wie er fasten soll. Er soll sich von Speise und Trank enthalten und dann nach dem Aufwand anderer Tage berechnen, was er erspart, das aber bei Seite legen und den Witwen und Waisen und Armen geben. So wird das Fasten ein Gott angenehmes Opfer.[43] Ganz ähnlich Origenes.[44] Vom Bösen sich enthalten, sagt er, das ist das rechte Fasten, aber sich enthalten von den Speisen, die Gott geschaffen hat, damit die Gläubigen sie mit Danksagung empfangen, das ist nicht rechtes Fasten. Das soll aber nicht gesagt sein, um dem Fleische den Zügel zu lockern, denn wir haben ja das vierzigtägige Fasten, wir haben den vierten und sechsten Tag der Woche, an denen wir fasten. Es hat auch der Christ die Freiheit, jeden Tag zu fasten, nicht im Aberglauben einer Observanz, sondern in Kraft der Enthaltsamkeit. Dann fügt Origenes hinzu: „Es gibt auch ein anderes frommes Fasten, dessen Lob in den Schriften einiger Apostel ausgesprochen ist. Denn wir finden in einem gewissen Buche den Ausspruch der Apostel: „„Selig ist, wer fastet zu dem Zwecke, um den Armen zu ernähren."" Dessen Fasten ist Gott angenehm und wahrhaft würdig. Denn er ahmt dem nach, der seine Seele für seine Brüder hingegeben hat." Die apostolischen Constitutionen geben denn auch die bestimmte Weisung:[45] „Wenn aber einer nichts zu geben hat, der faste und wende das dem Tage Zufallende den Heiligen zu," womit allerdings an dieser Stelle die zu den Bergwerken verurtheilten Christen gemeint sind. Uebrigens wendeten nicht bloß einzelne dieses Mittel an, um sich die Möglichkeit, Almosen zu geben, zu verschaffen, es kam auch vor, daß der Bischof für die ganze Gemeinde ein Fasten anordnete, um das dadurch Ersparte für Nothleidende zu verwenden. So bewunderungswerth die darin sich erweisende Macht der Liebe ist, die sich selbst Opfer auferlegt, um Anderen

geben zu können, so dürfen wir doch auch andererseits nicht verkennen, daß in dieser Verbindung von Almosen und Fasten bereits eine Corruption des Almosengebens durch asketische Nebengedanken sich ankündigt. Wenigstens neben der Bruderliebe fällt der Accent bereits auf die Entsagung, die damit bewiesen wird, und wir werden sehen, daß gerade dieser Gedanke, als ob es an sich von sittlichem Werthe wäre, sich eines Theils seiner irdischen Güter zu entäußern, der Liebesthätigkeit überaus gefährlich geworden ist, ja sie im innersten Kerne zerstört hat.

Bereits tauchen jetzt auch schon Gedanken auf, die geeignet waren, die Anfangs so entschieden festgehaltene Freiheit des Gebens zu trüben. Es läßt sich, wenn auch nur erst in seinen Anfängen, bereits das Streben erkennen, aus den frei dargereichten Gaben gesetzlich gebotene zu machen. Zweierlei trieb dahin. Einmal, daß man in Folge der Auffassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes geneigt war, von den Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes eine Anwendung auch auf die Christen zu machen, und zwar nicht bloß so, daß man alttestamentliche Gebote im Christenthum geistlich erfüllt sah, z. B. die Beschneidung in der Taufe, sondern auch so, daß man ceremonialgesetzliche Bestimmungen des Alten Testaments direct auf die Kirche übertrug. Nun schrieb das Alte Testament den Kindern Israel vor, Erstlinge und Zehnten zu geben. Die Frage lag nahe, ob nicht auch die Christen verpflichtet seien, dasselbe zu thun. Irenaeus[47] zwar sieht gerade darin einen Fortschritt des Neuen Testaments über das Alte Testament hinaus, daß hier kein äußerliches Gebot ist, sondern die Christen geben in Freiheit mehr als die Juden gesetzlich. So lange das letztere thatsächlich der Fall war, lag allerdings keine Nöthigung vor, auf das alttestamentliche Gesetz zurückzugreifen. Man hatte ja in der Freiheit mehr als im Gesetz. Als aber die freie Liebe bereits

spürbar zu erkalten begann, als die Christen nicht mehr so viel gaben, mußte sich um so mehr der Gedanke aufdrängen, daß die Christen doch wenigstens so viel wie die Juden zu thun verpflichtet seien. Bezeichnend ist es denn auch, daß gerade Cyprian, der erste, bei dem uns Klagen über die Abnahme der freien Gaben begegnen, auch der erste ist, der im Abendlande auf den Zehnten hinweist, und zwar gerade im Zusammenhange mit einer solchen Klage. Er erinnert daran, daß die ältesten Christen ihre Güter verkauften und den Ertrag den Armen gaben. „Wir dagegen geben jetzt von unsern Gütern nicht einmal den Zehnten, und während der Herr uns zu verkaufen befiehlt, kaufen wir lieber und vermehren unsere Güter.“ [48] Ersieht man daraus, daß der Zehnte damals noch nicht Gesetz war, daß er also nicht, wofür er später galt, eine apostolische Einrichtung ist, so klingt doch in den Worten etwas durch, als ob Cyprian wohl geneigt wäre, ihn zum Gesetz zu machen.

Im Orient stoßen wir denn auch bereits auf die ersten Versuche, ihn dazu zu erheben. Origenes erklärt geradezu das alttestamentliche Gesetz in diesem Stücke für verbindlich. „Das Gesetz befiehlt, den Priestern die Erstlinge aller Früchte und alles Viehes zu opfern. Ich halte es für nöthig, dieses Gesetz, wie auch einige andere, auch nach dem Buchstaben (also nicht etwa bloß geistlich, wie in den Oblationen, die oft als die Erstlinge betrachtet werden) zu erfüllen. Denn es gibt einige Gesetze des Alten Testaments, welche auch die Schüler des Neuen Testaments nothwendig halten müssen.“ [49] Origenes selbst gibt seine Ansicht augenscheinlich nur erst als Privatmeinung. Es lag in der Natur der Sache, daß sie bald mehr wurde. Die verschiedenen Schriften, in denen gegen Ende des 3. und im Anfang des 4. Jahrhunderts die Ordnungen und Regeln des christlichen und kirchlichen Lebens niedergelegt sind, und als deren letzte Redaktion die apostolischen Constitutionen erscheinen,

haben alle das Gebot der Erstlinge und des Zehntens. In dem Buche des Clemens wird gefordert, daß ein Gläubiger, der Feldfrüchte baut, die Erstlinge dem Bischof opfert.[50] In den dem Hippolyt zugeschriebenen Canones wird das Gebot noch erweitert.[51] Es sollen nicht bloß die Erstlinge der Tenne und der Kelter, des Oels, des Honigs, der Milch und der Wolle, sondern auch die Erstlinge des Lohnes von der Hände Arbeit dem Bischofe gebracht werden, der dann einen Segen darüber spricht, damit sie zur Sättigung der Armen dienen. Endlich die apostolischen Constitutionen erklären die Christen auf Grund des alttestamentlichen Gesetzes ausdrücklich für verpflichtet, die Erstlinge und den Zehnten zu geben. Dieser wird im II. Buche, das wohl noch vorconstantinisch ist, noch auf Getreide, Wein, Oel und Feldfrüchte beschränkt, während das VII., allerdings der Zeit nach Constantin angehörende, Buch den Zehnten von allem fordert.[52] Damit war der Zehnte allerdings noch nicht Gesetz. Die angeführten Schriften wollen ihn erst dazu machen, und die ausführliche Begründung des Zehntengebotes in den apostolischen Constitutionen zeigt gerade deutlich, daß das Gebot als ein neues auftritt, welches erst noch der Begründung bedarf. In Wirklichkeit ist die Zehntpflicht damals noch nicht durchgeführt, wenn auch immer einzelne Christen sie persönlich erfüllen mochten. Aber man sieht doch, wohin die Strömung geht, und wie weit die Zeit auf der Wende des 3. und 4. Jahrhunderts schon von der Freiheit des Gebens abgekommen ist, die Paulus im Korintherbriefe so in den Vordergrund stellt, und die noch in Irenäus ihren begeisterten Lobredner gefunden hatte.

Die Frage, die zu thun nahe liegt, wie hoch sich etwa in dieser Periode die in einer Gemeinde verwendeten Armenmittel belaufen mögen, zu beantworten, fehlen die nöthigen Daten. Doch ergeben die beiden einzigen, so viel ich sehe, vorhandenen

Zahlen, daß die Summen nicht bloß relativ im Verhältniß zu der Größe und Vermögenskraft der Gemeinden, sondern auch an sich betrachtet, sehr erheblich gewesen sein müssen. Cyprian sammelt in seiner Gemeinde 100 000 HS für die numidischen Gefangenen. Das sind über 17 000 ℳ. Die Carthaginiensische Gemeinde kann noch nicht groß gewesen sein. Cyprian sagt gelegentlich, er kenne jedes Gemeindeglied. Das weist doch höchstens auf etwa 3—4000 Seelen. Wenn eine solche Gemeinde, in der doch auch viele ganz arme waren, in kurzer Zeit eine Collecte von über 17 000 ℳ zu einem bestimmten einzelnen Zwecke und noch dazu für Glieder fremder Gemeinden aufbringt, so zeugt das von einer sehr großen Opferwilligkeit. Nach einer Notiz bei Eusebius wurden in Rom 1500 Witwen und Nothleidende von der Gemeinde ernährt. Man rechnet damals auf einen Erwachsenen eine Monatsration von 5 römischen Scheffeln Waizen, die nach dem Durchschnittspreis der Kaiserzeit 4,37 ℳ kosten, also die Jahresration 52,44 ℳ. Rechnen wir nur überhaupt 50 ℳ für jeden, so gibt das für 1500 Unterstützte schon 75 000 ℳ.[58] Also auch hier stoßen wir auf eine selbst für die römische Gemeinde sehr erhebliche Summe. In späteren Zeiten sind viel größere Summen verwendet, aber verhältnißmäßig so reichlich, wie diese Zeit, hat doch keine gegeben. Möglich war das freilich bei der Kleinheit der Gemeinden und dem geringen Besitz ihrer Glieder nur dadurch, daß alle gaben und daß sie regelmäßig gaben. Das ist es aber gerade, was diese Zeit vor andern auszeichnet.

Viertes Kapitel.

Personen und Aemter für die Liebesthätigkeit.

Nicht in den aufzuwendenden Geldmitteln, in den persönlichen Kräften liegt der Schwerpunkt der Liebesthätigkeit. So erheblich die in dieser Periode von den Gemeindegliedern gespendeten Summen sind, die späteren Zeiten haben ungleich größere aufgebracht und doch ungleich weniger damit erreicht. Was diese Zeit vor jeder andern auszeichnet und Erfolge auf dem Gebiete der Armenpflege hervorruft, die in dem Maße nie wieder erreicht sind, das sind einerseits die persönlichen Kräfte, die in den Gemeinden leben, und sodann die Ordnungen und Aemter, in denen diese Kräfte und durch sie die vorhandenen Mittel verwendet werden.

Der, wie wir sahen, gemeindliche Charakter, den die Liebesthätigkeit dieser Zeit trägt, bringt es von selbst mit sich, daß ihre Leitung da liegt, wo die Gemeindeleitung überhaupt, also in den Händen des Presbyteriums, dann später des Bischofs. Die wenigen Dokumente, die wir aus der Zeit vor Ent-

stehung des Episkopats haben, zeigen uns die Diakonen in ganz ähnlich abhängiger Stellung von den Presbytern wie später von dem Bischofe. Selbständig haben sie die Armenpflege nie geleitet, auch damals nicht, wenn sich auch hie und da Andeutungen finden, die schließen lassen, daß sie in etwas freierem Maße über die Armenmittel verfügten.[1] Nicht als Pflicht der Diakonen, sondern der Presbyter wird im Briefe des Polycarp[2] die Versorgung der Witwen und Waisen bezeichnet und ebenso im Hirten des Hermas.[3] Es zeigt sich auch hier, daß es ein selbständiges Amt der Almosenpflege neben dem Amte der Kirchenleitung nie gegeben hat. Als dann über dem Collegium der Presbyter sich der Bischof erhob, und die Verfassung der Kirche monarchisch wurde, mußte das steigende Ansehen des Bischofs die Stellung der Diakonen wie im Uebrigen so auch in der Armenpflege natürlich noch abhängiger gestalten. Wie die ganze Gemeindeleitung wird auch die Armenpflege noch mehr in der Person des Bischofs concentrirt, und diese Concentration nimmt im Laufe des dritten Jahrhunderts eher zu als ab. Aus den Briefen des Cyprian ersehen wir, daß ausschließlich der Bischof die Armenmittel verwaltet, und die Diakonen lediglich eine dienende Stellung einnehmen, indem sie im Auftrage des Bischofs die Verhältnisse der Armen untersuchen und diesen dann zutragen, was der Bischof, dem allein die Entscheidung zusteht, für sie bestimmt.[4] Nur in der Zeit der Verfolgung, als Cyprian sich eine Zeit lang von Carthago zurückziehen mußte, vertheilt er die vorhandenen Mittel unter die Diakonen und überläßt ihnen, darüber nach ihrem Ermessen zu verfügen, „damit mehrere haben, wovon sie die Noth und Bedrängniß stillen können.“[5] Doch gibt Cyprian damit diesen Zweig seines Amtes nicht etwa ganz aus den Händen, auch aus seinem Exil heraus ertheilt er noch bezügliche Weisungen; auch hat er eine größere Summe bei dem Presbyter Rogatianus

niedergelegt, und dieser führt offenbar an Stelle des Bischofs eine Art Oberaufsicht über die Diakonen.[8] Aehnlich wird es in Rom gehalten. Zur Zeit der Decianischen Verfolgung vertheilt der Bischof Fabian die Gemeindekasse an die 7 Diakonen. Während einer Verfolgung war es auch, daß der Diakon Laurentius alles, was an Mitteln vorhanden war, an die Armen weggab, und dann dem Stadtpräfecten die Armen als die Schätze der Gemeinde vorstellte. Das waren aber auch außerordentliche Verhältnisse, aus denen man keine allgemeinen Schlüsse ziehen darf. In ruhigen Zeiten, wenn alles in gewohnter Ordnung verlief, war die ganze Gemeindearmenpflege in den Händen des Bischofs concentrirt. So finden wir es auch in den apostolischen Constitutionen. Sie vergleichen den Bischof mit dem Vater, den Diakon mit dem Sohne. Wie der Sohn nichts ohne dem Vater thut, so solle auch der Diakon nichts thun ohne den Bischof. Er soll keinem Armen etwas geben ohne Vorwissen des Bischofs. Wenn er das thäte, würde er damit den Bischof schmähen, als ob dieser sich um die Armen nicht kümmerte.[9] Der Bischof selbst ist für die Verwaltung der Armengelder nur Gott verantwortlich. Niemand hat ihm dreinzureden, niemand ihn zu controliren. Aber dem Bischofe wird es auch mit besonderem Nachdruck als heilige Pflicht auferlegt, in der Armenpflege treu und gewissenhaft zu sein. Er soll mitleidig sein, eifrig in der Liebe, freigebig, der die Witwen lieb hat und die Fremden, dienstbereit, selbst ein guter Diakonus, und dabei wird er auf die Rechenschaft hingewiesen, die einmal Gott von ihm fordern wird.[10]

Eine solche Concentration der Liebesthätigkeit in einer Hand konnte nur unter der Voraussetzung heilsam sein, daß dem Bischofe genügende und tüchtige Hülfskräfte zu Gebote standen. Diese fand er aber auch an den Diakonen. Diakonen finden wir in der nachapostolischen Zeit in allen Gemeinden. Man

braucht nur einen Blick in die Briefe des Ignatius oder des Polycarp zu thun, um zu sehen, wie ganz anders hier die Diakonen hervortreten, als in den apostolischen Briefen. Presbyter und Diakonen, oder später Bischof, Presbyter und Diakonen bilden jetzt den regelmäßigen Beamtenstand jeder Gemeinde. Die Zahl derselben schwankt. Vielerwärts hält man sich an die Zahl sieben gebunden nach der Analogie der Siebenmänner in Jerusalem. So in Rom, wo von den 14 Regionen der Stadt je zwei einem der sieben Diakonen überwiesen waren.[11] Auch das angeblich 314 gehaltene Concil von Neocaesarea bestimmt die Zahl der Diakonen auf sieben.[12] Anderswo richtete sich die Zahl der Diakonen nach der Größe der Gemeinde. Eine dem entsprechende Bestimmung enthalten die apostolischen Constitutionen.[13] Schon im 3. Jahrhundert traten Subdiakonen hinzu, offenbar weil die Diakonen nicht ausreichten. Sie nehmen den Diakonen die niederen Dienste ab. In Rom waren ihrer, wie der Bischof Cornelius in einem Briefe an den Bischof Fabius von Antiochien erwähnt, sieben der Zahl der sieben Diakonen entsprechend.[14] In Spanien erwähnt sie zuerst die Synode von Elvira (305). Im Orient kamen sie erst später auf, während unserer Periode noch nicht.[15] Für die Armenpflege scheinen übrigens die Subdiakonen nicht thätig geworden zu sein. Aber sie nahmen den Diakonen allerlei Dienste untergeordneter Art ab, namentlich den Dienst an dem Kirchthüren, die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Kirche, Botendienste und dergl., wodurch nicht nur die Stellung der Diakonen sich hob, sondern auch deren Kräfte mehr für die Armenpflege verwendet werden konnten.

Die Diakonen sollen nach den apostolischen Constitutionen Auge und Ohr des Bischofs sein, durch sie soll er erfahren, wie es in der Gemeinde steht, sie sollen zugleich die Hand sein, mit der er handelt.[16] So namentlich in der Armenpflege. Ihrer

bedient sich der Bischof sowohl bei Einsammlung als Vertheilung der Mittel. Sie nehmen die Gaben entgegen, sie sammeln die Collecten ein, und sie sind es wieder, die den Armen zutragen, was der Bischof ihnen bestimmt. Vor allem haben sie die Verhältnisse der Armen genau und im Einzelnen zu erkunden. Sie gehen in den Häusern umher und wo sie Nothleidende finden, zeigen sie es dem Bischofe an, damit dieser die nöthigen Verfügungen treffe.[17] Hinter dem Rücken des Bischofs sollen sie nicht handeln, aber eine gewisse Freiheit bleibt ihnen doch, wenigstens weisen die apostolischen Constitutionen die Diakonen an, kleinere Sachen selbst zu ordnen, damit der Bischof nicht überladen werde, und erinnern dabei an den Rath, welchen Jethro dem Moses ertheilte.[18] Wahrscheinlich wurde jetzt auch bereits ein Verzeichniß der Unterstützten auf Grund der von den Diakonen eingezogenen Erkundigungen geführt, die sogenannte Matrikel, in der alle Unterstützten mit Angabe ihrer Verhältnisse und dessen, was sie empfangen sollten, eingetragen waren.[19] Am ausführlichsten sind die Dienstleistungen des Diakonen in dem Buche des Clemens[20] beschrieben, das freilich in seiner heutigen Gestalt vielleicht schon nachconstantinisch ist. Er soll den Schwachen und Fremden dienen und den Witwen, er soll ein Vater der Waisen sein, er soll in allen Häusern der Armen umhergehen, ob er irgendwo einen in Noth, Krankheit oder Bedürftigkeit findet, er soll die Fremden zurechtweisen und versorgen; die Paralytischen und Schwachen soll er waschen, wie sichs gebührt, damit sie eine Erquickung haben in ihren Schmerzen. Jedem soll das Nöthige von Gemeindewegen zu Theil werden. Er soll auch die Herberge besuchen, ob da etwa ein Armer oder Kranker eingekehrt ist, oder ein Todter vorhanden; findet er etwas der Art, so soll er's anzeigen, damit das für Jeden Nöthige besorgt werde. Wohnt er in einer Seestadt, so soll er auch am Strande nachsehen, ob etwa das

Meer einen Todten ans Land gespült hat, und wo er einen Todten findet, ihn anziehen und begraben. Den Bischof soll er nicht mit zu vielen Bitten belästigen, sondern ihn am Sonntage von allem in Kenntniß setzen. Sehr bedeutsam ist es, daß die Diakonen eine Art von Patronat über die Armen haben. Werden die Diakonen vermahnt sich der Armen sorgsam nach allen Seiten hin anzunehmen, so haben diese den Diakonen auch Folgsamkeit und Gehorsam zu leisten.[21] Es war das besonders wichtig, wenn es galt, den Armen wieder arbeitsfähig zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er sein Brot selbst verdiente.

Neben der männlichen Diakonie gab es auch eine weibliche. Ich sage absichtlich weibliche Diakonie und nicht Diakonissen, denn Diakonissen hat es nicht immer während dieser Periode und auch nicht überall in der Kirche gegeben, wohl aber immer und überall etwas von weiblicher Diakonie, wenn auch bei weitem nicht in dem Maße und in der Ausbildung wie man gewöhnlich annimmt. Zweierlei hat die Geschichte der weiblichen Diakonie in der alten Kirche in große Verwirrung gebracht, einmal daß man nicht zwischen Witwen und Diakonissen unterschied, sondern wie z. B. Bingham in der älteren Zeit und Neander in der neueren Zeit in den Witwen ohne weiteres Diakonissen sah; und sodann, daß man geneigt war, vieles von dem Bilde der heutigen Diakonissen in die ersten Jahrhunderte der Kirche hineinzutragen, weil man die heutigen Diakonissen dort wieder zu finden wünschte und deßhalb auch glaubte.[22] Der Entwickelungsgang der weiblichen Diakonie ist in großen Zügen wahrscheinlich dieser gewesen, daß von den beiden in der apostolischen Zeit vorhandenen Instituten, dem der Witwen und dem der Diakonissen, das letztere für längere Zeit ganz verschwindet. Im Orient wie im Occident kennt man nur Witwen. Dann taucht das Diakonisseninstitut gegen

Ende des dritten Jahrhunderts im Orient wieder auf und empfängt dort eine Verbreitung und Ausbildung, wie es dieselbe vorher nicht gehabt, während die abendländische Kirche, in der das Bedürfniß nach einer weiblichen Diakonie bei weitem nicht so groß war wie im Orient, das Diakonisseninstitut nicht, wenigstens nicht als allgemein verbreitetes, annahm, sondern beim Witweninstitut blieb, das dann allerdings bald verkümmerte, überhaupt für die Liebesthätigkeit nie größere Bedeutung gehabt hat.

In der ganzen Zeit bis gegen das Ende des 3. Jahrhunderts werden Diakonissen überhaupt nur einmal erwähnt, in dem bekannten Briefe des Plinius an den Kaiser Trajan.[23] Weder in den Schriften der apostolischen Väter, noch bei Tertullian und Cyprian begegnen wir ihnen, und die Auslegung, die Origenes von Röm. 16, 1 giebt, zeigt, daß auch dieser Kirchenlehrer keine Diakonissen mehr kennt, wie er sie denn auch bei Aufzählung der kirchlichen Würden nicht nennt.[24] Die Diakonissen sind verschwunden, wohl aber begegnen wir überall Witwen, die von der Gemeinde ernährt, eine Ehrenstellung in der Gemeinde einnehmen und zugleich der Gemeinde dienen. Es ist offenbar dasselbe Institut, welches wir aus 1. Tim. 5 kennen. Ignatius läßt die Witwen oft grüßen, sie folgen immer unmittelbar auf die Diakonen und gehören offenbar zum Klerus, Polycarp erwähnt sie.[25] Im Hirten des Hermas nimmt die Grapte eine Ehrenstellung an der Spitze der Witwen ein.[26] In den Clementinischen Homilien gehört zur vollen Ordnung der Aemter in einer Gemeinde auch die Anordnung eines Witweninstituts.[27] Clemens von Alexandrien rechnet die Witwen unter die kirchlichen Würden,[28] Origenes[29] kennt sie so gut wie Tertullian. Das Institut ist augenscheinlich ein über die ganze Kirche verbreitetes. Die Stellung dieser Witwen lernen wir am besten aus den Schriften des Tertullian kennen.[30] Es sind

ältere Witwen, die auch ehelos zu bleiben entschlossen sind; mit Rücksicht auf ihr musterhaftes christliches Leben und ihre sonstigen Eigenschaften dazu erwählt, nehmen sie eine Ehrenstellung in der Gemeinde ein und werden zugleich von dieser unterhalten. Sie stehen an der Spitze der Frauen in der Gemeinde und haben bei Eheschließungen mitzureden.[31] Obwohl sie zum Klerus gerechnet werden und in den Gemeindeversammlungen einen Ehrensitz einnehmen, ist ihnen doch nicht gestattet, öffentlich in der Gemeinde zu reden, wohl aber unterweisen sie die Frauen und Kinder, namentlich die, welche auf die Taufe vorbereitet werden.[32] Daß sie daneben auch Dienste auf dem Gebiete der Diakonie leisten, dafür lassen sich allerdings bestimmte Angaben nicht beibringen, es läßt sich aber daraus schließen, daß in der abendländischen Kirche das Institut später bestehen blieb, als in der morgenländischen Vieles, was den Witwen zukam, auf die Diakonissen überging, und es finden sich wenigstens einige dahin zielende Andeutungen. Lucian erzählt in seiner Spottschrift vom Tode des Peregrinus,[33] als Peregrinus ins Gefängniß geworfen sei, hätten ihm die Christen mit großem Eifer gedient. Gleich früh morgens habe man einige bejahrte Witwen in Begleitung von Waisenkindern bei dem Gefängnisse warten sehen. Danach ist anzunehmen, daß es zu den Diensten der Witwen gehörte, die wegen des Glaubens ins Gefängniß Geworfenen zu pflegen, sie mit Speise und sonstiger Nothdurft zu versorgen, und daß sie sich dazu der Hülfe der Waisenkinder bedienten. Diese Notiz sowie der Umstand, daß immer Witwen und Waisen zusammen genannt werden, setzt die Witwen auch zu den Waisen in Beziehung. Es lag ja auch nahe, die Erziehung der Waisen den Witwen zu übergeben.[34] Ganz wird es also auch bei den Witwen nicht an dem gefehlt haben, was wir heute als die Hauptsache des Diakonissendienstes ansehen, Armen- und Krankenpflege, aber leugnen läßt sich nicht, es tritt das doch auffallend

zurück. Wäre es von größerer Bedeutung gewesen, so müßte bei Origenes, Tertullian und Cyprian mehr davon vorkommen. Die Hauptsache war doch gewiß die Ehrenstellung, daß die Witwen, zum Ordo der Geistlichen gehörig, den Frauen der Gemeinde vorstanden und diese unterwiesen. Bezeichnend ist in dieser Beziehung auch eine Stelle des Origenes. Er legt nämlich 1. Tim. 5, 10, wo von den Witwen gesagt wird, daß sie der Heiligen Füße gewaschen, sinnbildlich aus vom Lehren. Hätte etwa die Bewirthung der Fremden damals zum Dienstkreise der Witwen gehört, so wäre eine solche Auslegung kaum möglich gewesen.

In den letzten Jahrzehnten des 3. und den ersten des 4. Jahrhunderts vollzieht sich nun in der morgenländischen Kirche, aber allerdings nur in dieser, eine Umwandlung. Neben dem Witweninstitut entsteht ein Ordo der Diakonissen, an welche die Witwen sowohl ihre Dienstleistungen als auch ihre Ehrenstellung abgeben, so daß sie nur noch von der Gemeinde unterstützt werden und als Gegenleistung für die Gemeinde beten, während sie sonst ganz hinter die Diakonissen zurücktreten, ja unter deren Aufsicht stehen. So finden wir es in den apostolischen Constitutionen,[35] so in den dem Hippolyt zugeschriebenen Canones,[36] so in den Briefen des Pseudoignatius.[37] Es fehlen uns nun zwar die Quellen, um diese Umwandlung in ihren Motiven genauer verfolgen zu können, aber in ihren Grundzügen lassen sie sich doch erkennen. Offenbar haben mehrere Motive zusammen gewirkt, die sich anbahnende Hochschätzung des ehelosen und die Geringachtung des ehelichen Lebens, das Bedürfniß nach allerlei Dienstleistungen für den weiblichen Theil der Gemeinden und die Entwickelung des Cultus, namentlich der Arcandisciplin.

Schon bei Tertullian läßt sich die Spur einer Desorganisation des Witweninstituts erkennen. Was er als eine Mon-

strosität kennzeichnet, daß eine Jungfrau von noch nicht 20 Jahren in den Viduat aufgenommen wurde,[38] zeigt, daß der Gedanke, der den Witwenorden ins Leben rief, nämlich daß man in der Witwe, die einen makellosen Ehestand hinter sich hatte, die würdigste Vertreterin des weiblichen Geschlechts sah und diese am geschicktesten erachtete, den übrigen Frauen mit Rath und Trost zur Seite zu stehen und ihnen ein nachahmenswerthes Vorbild zu geben, zurücktrat, daß man dagegen anfing, den ehelosen jungfräulichen Stand höher zu schätzen. Aus Tertullian selbst läßt sich entnehmen, daß der Vorgang, welcher seinen Zorn erregte, nicht vereinzelt stand, und wenn Clemens Alexandrinus von einer Witwe, die ein rechtes christliches Witwenleben führt, sagt, sie sei „aufs neue Jungfrau,“[39] so ist das auch ein Zeichen, daß man an der Witwe schon mehr die Ehelosigkeit als den früheren Ehestand zu schätzen geneigt war. Das mußte allerdings die Stellung der Witwen herabdrücken, die der Jungfrauen heben, und in der That, wenn später auch die Aufnahme einer Witwe unter die Diakonissen, vorausgesetzt, daß sie nur einmal vermählt gewesen war, nicht ausgeschlossen war, so bildete diese doch die Ausnahme, in der Regel nahm man zu diesem Dienste nur Jungfrauen.[40] So versteht man denn, daß die früher so hoch geehrte Witwe jetzt hinter die Jungfrau-Diakonissie zurücktritt. Deutlich zeigt sich das in der Ueberarbeitung der Ignatianischen Briefe, die mit den apostolischen Constitutionen etwa gleichzeitig ist. Während in den echten Briefen die Witwen unmittelbar auf die Diakonen folgen, ist in der Ueberarbeitung die Reihenfolge die, daß nach den Diakonen zunächst die untergeordneten Kleriker folgen, dann die Diakonissen, die Jungfrauen (die asketisch lebenden), und zuletzt die Witwen. Ebenso ist es in den apostolischen Constitutionen, in denen die Witwen überhaupt eine sehr untergeordnete Stellung einnehmen und

kaum noch etwas von ihrer früheren Hochschätzung zu spüren ist.[41]

Sodann wirkt auch der steigende Amtsbegriff dazu mit, die Stellung der Witwen herabzudrücken und unhaltbar zu machen. Ihre Stellung und Thätigkeit entsprach anfangs vielmehr dem Amte der Presbyter als dem der Diakonen. Sie sind in gewissem Sinne die Presbyter der Frauen. Eine solche leitende Stellung Frauen anzuweisen stimmt aber nicht mehr zum Amtsbegriff des dritten Jahrhunderts. Der Presbyter ist zum Priester geworden, der Höhenpunkt seines Amtes liegt im Opfer. Das darf eine Witwe nicht darbringen. So kann sich auch ihre Stellung den Frauen gegenüber nicht halten. Die Frau kann nur noch dem Diakon gleichgestellt werden, der auch nicht opfert; und die ganze Entwickelung läßt sich auch so ausdrücken, daß die amtliche Stellung der Frau in der Kirche von der Stufe des Presbyterats auf die des Diakonats zurückgeht. Gerade solche Dienste aber, wie sie der Diakon bei den Männern leistete, auch für den weiblichen Kreis der Gemeinde zu ermöglichen, das wurde jetzt bei dem Anwachsen der Gemeinden in steigendem Maße, allerdings zunächst im Oriente, ein Bedürfniß. Die Dienstleistung bei der Taufe, die Salbung nach der Taufe konnte nicht Männern übertragen werden. Auch die Verpflegung kranker Frauen, die Versorgung Armer, ziemte sich nicht für Männer, und wenn mit der steigenden Würde des geistlichen Amtes auch die seelsorgerische Leitung der Frauen in die Hand der Priester kam, so bedurfte es bei der morgenländischen Sitte, die dem Manne den Verkehr mit den Frauen verbot, eines Mittelgliedes für diesen Verkehr. Allerdings waren manche dieser Bedürfnisse auch schon früher vorhanden, aber bei der Kleinheit der Gemeinden fanden sich, abgesehen von dem, was die Witwen leisteten, dazu wohl freiwillige weibliche Hülfskräfte. Wir dürfen auch hier nicht ver-

gessen, daß die Diakonie und namentlich die weibliche einen fließenden Charakter hat, und daß manches von dem, was Berufsarbeit der Diakonissen wurde, ebenso auch allen Frauen zukam. Sehr deutlich tritt das in der dem Clemens zugeschriebenen Kirchenordnung hervor. Dort wird, nachdem die Dienstleistung der Diakonissen festgesetzt ist, hinzugefügt: „Wenn aber eine andere Frau aus der Gemeinde gute Werke thun will, so thue sie das nach ihrer Neigung.“ [42] Offenbar blickt hier der frühere Zustand noch durch, den man auch durch Anstellung von Diakonissen nicht ganz beseitigen will. Die freie Dienstleistung genügte aber den gesteigerten Ansprüchen nicht mehr, und wie die Zeit überhaupt geneigt ist, alle Dienstleistungen amtlich zu fixiren, auch auf bürgerlichem Gebiete, so nicht minder hier.

In dem eben angeführten Buche findet sich eine auch in die apostolischen Constitutionen, wie sie die Kirche in Aegypten benutzte, übergegangene Stelle, die uns deutlich zeigt, daß wirklich die oben dargelegten Motive die treibenden waren. Es ist ein Gespräch der Apostel über die weibliche Diakonie, welches sich dort findet. [43] Andreas sagt: „Es ist geziemend, meine Brüder, auch für die Frauen eine Diakonie einzurichten.“ Petrus erwidert, das sei schon geschehen, aber wegen der Darreichung des Leibes und Blutes Christi müsse eine Bestimmung getroffen werden, und Johannes erinnert nun, daß der Herr an der Einsetzung des Abendmahles die Frauen nicht habe Theil nehmen lassen. Martha fällt dann mit den Worten ein: „Wegen Maria, denn er sah sie lächeln.“ Maria: „Ich habe nicht gelacht, sondern der Herr hatte uns vorher gesagt: ‚Das Schwache wird durch das Starke gerettet.‘“ Damit ist für das Amt des Weibes die Grenze gezogen, sie ist nicht Priesterin, sie darf das Opfer nicht bringen, das Sakrament nicht austheilen, sondern das thut der Mann, und durch seine Vermittelung empfängt auch die Frau das Heil. Aber wohl soll sie

dienen. Wie es eine Diakonie für die Männer gibt, so soll es auch eine Diakonie „für die Frauen“ geben. Ganz ähnlich wird in den apostolischen Constitutionen[44] dem Bischof aufgetragen: „Erwähle eine Diakonisse zum Dienst der Frauen,“ und auch Epiphanius gibt die Rücksicht auf das Wohlanständige als Grund für die Einrichtung einer weiblichen Diakonie an.[45]

Dazu kam aber noch ein anderes Bedürfniß, das des Gottesdienstes. Uebersehen wir nicht, daß der Gottesdienst sich viel reicher zu gestalten begann als früher, und daß seine vielfach schon pomphafte Ausgestaltung eine Menge von Dienstleistungen nöthig machte, daß namentlich die Arcandisciplin, die jetzt durchgeführt wird, eine Aufsicht über den Gottesdienst und seine Besucher erforderte, welche die frühere Zeit nicht kannte. Es bedurfte vieler Kräfte, um durch genaue Aufsicht, namentlich auch durch sorgsame Bewachung der Kirchthüren, zu verhüten, daß nicht Uneingeweihte am Gottesdienste Theil nahmen. Dieselbe Zeit, in welcher die niederen männlichen Kirchendienste sich mehren, schafft auch ein entsprechendes weibliches Kirchenamt, das der Diakonissen. Denn da liegt in der That der Schwerpunkt dieses Amtes, nicht wo wir ihn zu suchen geneigt sind, in der Armen- und Krankenpflege, sondern im Kirchendienst. Die Diakonissen sind vor allem „die Hüterinnen der heiligen Pforten.“ Das steht in erster Reihe, wenn sie bei Pseudo-Ignatius gegrüßt werden, und das Einsegnungsgebet der Diakonissen in den apostolischen Constitutionen sieht die Vorbilder der Diakonissen nicht etwa in der Tabea und ähnlichen Frauengestalten der Schrift, sondern ihre Vorbilder sind die im Tempel dienenden Frauen Hanna und Hulda und die Thürhüterinnen im Alten Testamente.

Auch in den Uebergang vom Witweninstitut zum Diakonisseninstitut läßt uns die schon mehrfach angeführte angeblich Clementinische Schrift einen Blick thun. Eigentliche Diakonissen

kennt die Schrift noch nicht, wohl aber wird bestimmt, daß in jeder Gemeinde drei Witwen sein sollen, von denen zwei dem Gebet obliegen, eine dagegen die Armen- und Krankenpflege übernimmt. Diese soll dienstfertig sein, nüchtern, sie soll die vorhandenen Bedürftigen den Aeltesten melden, sie soll nicht gewinnsüchtig sein, nicht dem Weintrinken ergeben, damit sie wachen kann bei nächtlichen Diensten.[46] Allerdings vertritt das Buch, welches diese Notiz enthält, nicht den Gemeinglauben der katholischen Kirche. Aber trotzdem ist es wahrscheinlich, daß uns hier ein ächt historischer Zug bewahrt ist. Man suchte, was ja nahe lag, dem sich geltend machenden Bedürfniß zunächst damit zu genügen, daß man einer einzelnen Witwe Diakonissendienste übertrug, bis man dann dazu fortschritt, wirkliche Diakonissen anzustellen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß in den Canones des Hippolyt nur von Einer Diakonisse die Rede ist. Auch die älteren Theile der Constitutionen haben fast immer die Einzahl, eine Mehrzahl von Diakonissen, also ein Ordo der Diakonissen tritt erst in den jüngeren Büchern auf.[47]

Ueberhaupt dürfen wir uns die Sache nicht so vorstellen, als ob nun mit einem Male die Diakonissen überall die Witwen verdrängt hätten. Zwar scheint sich das Diakonisseninstitut rasch verbreitet zu haben. Der 19. Canon von Nicäa behandelt es schon als ein allgemein, auch bei den Secten vorhandenes,[48] aber erst auf dem Concil von Laodicea wurde der Untergang des alten Witweninstituts besiegelt, indem der Canon 11 desselben die fernere Anstellung vorstehender Witwen allgemein verbot. Endlich machte das Abendland diese ganze Wandlung nicht mit. Hier blieben die Witwen in ihrer alten Stellung. Wenigstens waren es nicht eigentliche Diakonissen, die sie verdrängten. Diakonissen, wie im Orient, hat es in der abendländischen Kirche nie gegeben. Was man dafür gehalten hat, sind Witwen, auf die auch hie und da der Name

Diakonissen übertragen sein mag, und gottgeweihte Jungfrauen (sanctimoniales), die neben ihnen in freier Weise dienten. Der Beweis dafür liegt in der Art, wie Hieronymus die Stellen Röm. 16, 1 und 1. Tim 3, 11 auslegt, indem er beide Male erklärend darauf hinweist, daß im Orient (also nicht im Occident) noch Diakonissen vorhanden sind, und ergänzend tritt eine Stelle im Briefe desselben Kirchenlehrers an den Nepotian hinzu, wo er diesem anräth, sich in seiner Krankheit von einem Bruder oder einer Schwester pflegen zu lassen, oder wenn er solche Verwandte nicht habe, „so ernährt die Kirche viele alte Frauen, die Dienste leisten und dienend Unterstützung empfangen, so daß deine Schwachheit die Frucht eines Almosens bringt.“ [49] Da sieht man deutlich, daß im Abendlande die alten Frauen, die Witwen, noch die Dienste leisteten, welche sie im Orient an die Diakonissen abgegeben hatten. Auch die Grabinschriften, auf denen so viele Diakonen und gottgeweihte Jungfrauen vorkommen, nennen im Abendlande nie Diakonissen. Ich habe wenigstens nur eine einzige aus Oberitalien gefunden, die aber in ihrer Vereinzelung das Vorhandensein eines Diakonisseninstituts nicht beweisen kann. [50] Lange hielt sich dann freilich das Witweninstitut im Abendlande auch nicht mehr. Hat es den Bestand desselben im Morgenlande auch eine Zeit lang überdauert, so mußte es doch auch erliegen, als es dort erlag. Nur daß im Abendlande kein Ersatz geschaffen wurde. Dazu waren die Zeiten schon zu stürmisch, und die Liebesthätigkeit hatte bereits einen andern Charakter angenommen.

Die Diakonisse gehört in den orientalischen Kirchen zweifellos zum Klerus, wenn auch nur zum niedern Klerus. Die apostolischen Constitutionen weisen ihr den Rang der Subdiakonen an und ganz diesem entsprechend sind auch ihre Bezüge. Während der Bischof 4 Theile empfängt, der Presbyter 3, der Diakon 2, empfängt die Diakonisse wie die Subdiakonen 1 Theil. [51]

Als zum Klerus gehörig wird die Diakonisse auch ordinirt. Man hat das bezweifeln wollen, aber es ergibt sich deutlich aus vielen Stellen, in denen von der Handauflegung auch bei den Diakonissen die Rede ist.[52] Wir haben eine allerdings etwas spätere Beschreibung der Weihe einer Diakonisse, die aber doch wohl im Wesentlichen auch schon zur Zeit der apostolischen Constitutionen, die im 8. Buche nur das Einsegnungsgebet geben, üblich war.[53] Die Diakonisse tritt mit dem Schleier vor den Altar. Der Bischof grüßt sie: „Die Gnade Gottes, die in den Schwachen mächtig ist, sei mit dir." Dann beugt sie nicht die Knie, sondern das Haupt und der Bischof betet: „Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, der du Mann und Weib geschaffen, der du mit dem heiligen Geiste erfüllt hast Mirjam und Debora und Hanna und Hulda, der du es nicht für unwerth geachtet hast, deinen eingeborenen Sohn von einem Weibe geboren werden zu lassen, der du auch in der Hütte des Zeugnisses und im Tempel Hüterinnen deiner heiligen Pforten bestellt hast, siehe nun auf diese deine Magd, die zum Dienst erwählt ist, gib ihr den heiligen Geist und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes, würdig zu vollbringen das ihr aufgetragene Werk zu deiner Ehre und zur Ehre deines Christus, mit welchem dir sei Ehre und Anbetung sammt dem heiligen Geiste in Ewigkeit. Amen." Nach dem Gebete legt er ihr unter dem Schleier das Orarium (die alte Stola) der Diakonen um, und dann folgt die Abendmahlsfeier, wobei die Diakonisse den Kelch aus der Hand des Diakonen nimmt, aber ihrerseits nicht weiter gibt, sondern ihn auf den Altar stellt. Das letztere ist das Zeichen, daß sie bei der Austheilung des Sakraments nicht mitzuwirken hat.

Die Dienste der Diakonissen liegen, wie schon bemerkt, zunächst im Gebiete des Gottesdienstes. Sie stehen als Thürhüterinnen an den für die Frauen bestimmten Eingängen der

Kirche, um unbefugte Besucher abzuwehren, sie weisen den Frauen, namentlich den fremden Frauen, die Plätze an, und halten die Ordnung aufrecht. Nach dem schon oben herangezogenen Buche des Clemens sollen sie auch die, welche zu spät zur Kirche kommen, ermahnen und mit ihnen beten, daß sie eifriger werden.[54] Dann leisten sie den Frauen bei der Taufe Hülfe und vollziehen, nachdem der Priester die Salbung an der Stirne vorgenommen hat, diese an der Brust.[55] Daß sie auch die Taufkandidatinnen durch Unterricht vorzubereiten haben, finde ich bei den Diakonissen nicht, wohl aber ordnet eine Synode in Carthago einen derartigen Unterricht durch Witwen und gottverlobte Jungfrauen an. Sie sollen die unerfahrenen und ungebildeten Frauen vor der Taufe unterweisen, wie sie dem Täufer zu antworten haben, und wie sie nach Empfang der Taufe leben sollen.[56] Nach dem Buche des Clemens haben sie auch die Pflicht, den kranken Frauen, die nicht zur Kirche kommen können, das Sakrament hinzutragen. Das scheint jedoch nicht allgemein Sitte gewesen zu sein.[57]

Aber neben diesen kirchlichen Diensten waren die Diakonissen doch auch in der Armenpflege thätig. Sie nehmen für den weiblichen Theil der Gemeinde ganz dieselbe Stellung ein wie für den männlichen die Diakonen. Zu den Frauen durfte der Bischof nicht einen Diakonen in's Haus schicken, um der Ungläubigen willen, wie die apostolischen Constitutionen sagen, weil daraus leicht böse Nachrede entstehen konnte. Deßhalb soll er in diesem Falle eine Diakonisse schicken.[58] Wir dürfen also annehmen, daß die Diakonisse in diesem Falle die Verhältnisse der Armen ebenso wie sonst der Diakon untersuchte und dann die nothwendige Unterstützung vermittelte. Auch wenn umgekehrt eine Frau zum Bischof gehen will, soll dieses des Anstandes wegen nur in Begleitung einer Diakonisse geschehen.[59] Ganz ausdrücklich werden die sämmtlichen Diakonatsgeschäfte,

so weit sie sich auf Frauen beziehen, den Diakonissen übertragen. Nachdem zuerst die Eigenschaften eines Diakonen beschrieben sind, heißt es: „Und das Weib (die Diakonisse) sei eifrig, den Weibern Hülfe zu leisten. Beide aber sollen sich den Diensten unterziehen, daß sie Botschaften bringen, ausgehen, Beistand und Dienste leisten. Sie sollen sich auch nicht schämen, den Armen zu dienen nach dem Vorbilde des Herrn, der nicht gekommen ist, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für Viele.“ Ja wenn es sein muß, sollen sie auch nicht zögern, ihr Leben für die Brüder einzusetzen.[60]

Gerade diese reiche Entfaltung des Diakonenamtes war es, die dem Bischof die Möglichkeit gab, eine bis ins Einzelste individualisirende Armenpflege zu üben. Der Dienst der Diakonen und Diakonissen vermittelte ihm einerseits die Kunde von jeder in der Gemeinde vorhandenen Noth und bot ihm andererseits das Mittel, jedem Armen und Nothleidenden die Hülfe zukommen zu lassen, die gerade seinen Verhältnissen entsprach. Auf der einen Seite straffe Centralisation, auf der andern Seite möglichste Individualisirung, das waren die Vorzüge dieser Organisation, und ermöglichten es ihr, so Großes zu leisten.

Fünftes Kapitel.

Die Arbeit und ihr Erfolg.

Eine reiche und vielseitige Arbeit ist es, welche die alte Kirche unter den Nothleidenden aller Art entfaltet hat. Justin der Märtyrer, Tertullian und die apostolischen Constitutionen schildern sie mit ganz ähnlichen Worten, ein Zeichen, daß sie in den verschiedensten Gegenden der Kirche in Rom, in Afrika und im Orient überall so ziemlich dieselbe war. Die betreffenden Stellen aus Justin und Tertullian haben wir schon oben, als von der Sammlung der Armenmittel die Rede war, kennen gelernt. Noch ausführlicher wird das ganze Gebiet der Liebesthätigkeit in den apostolischen Constitutionen beschrieben. Dort wird den Bischöfen zur Pflicht gemacht, für den Unterhalt aller Nothleidenden zu sorgen und keinem etwas mangeln zu lassen. Den Waisen sollen sie die Fürsorge der Eltern, den Witwen die des Mannes ersetzen, den zur Ehe Reifen zur Ehe verhelfen, den Arbeitslosen sollen sie Arbeit geben, den zur Arbeit Unfähigen Erbarmen erweisen, den Fremden ein Obdach, den Hungrigen Speise, den Durstigen Trank, den Kranken, daß sie besucht werden, den Gefangenen Hülfe verschaffen.[1]

Als allgemeiner Grundsatz gilt, daß nur wirklich Bedürftige und diese nur mit dem zum Leben unbedingt Nothwendigen unterstützt werden. Schlemmer, Müssiggänger, die durch ihre Schuld in Noth gerathen sind, sind von der Unterstützung ausgeschlossen. Sie sind nicht einmal werth, Glieder der Gemeinde zu sein, geschweige denn, daß sie auf Kosten der Gemeinde leben sollten.[2] Nach dieser Seite hin war schon die strenge Kirchenzucht, die Unwürdige ausschloß, eine kräftige Schutzwehr gegen eine Vergeudung der Armenmittel. Man berief sich auch auf ein angebliches Wort des Herrn selber, das uns schon bei Clemens Alexandrinus und dann wieder in den apostolischen Constitutionen begegnet. Bei Clemens lautet es: „Wehe denen die etwas haben und sich dennoch aus Heuchelei und Trägheit von andern etwas geben lassen", und die apostolischen Constitutionen stellen es als Parallele neben das Wort des Herrn: Geben ist seliger denn nehmen. Derselbe Herr, der das gesagt, sagt auch: „Wehe denen, die haben und heuchlerisch nehmen, oder die, während sie sich selbst helfen könnten, lieber von andern Almosen annehmen, denn beide werden sie dem Herrn Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts." Wer selbst arbeiten kann und doch Almosen annimmt, der stiehlt dem wirklich Armen das Brot, und der Herr wird ihn dafür strafen.[3] Dagegen werden die wahrhaft Armen, die aus Altersschwäche oder wegen Krankheit selbst ihr Brot zu verdienen nicht im Stande sind, sehr hoch gehalten und geehrt. Für sie ist es keine Schande, Almosen zu nehmen. Sie sind der Altar Gottes, auf dem die Gemeinde ihre Gaben niederlegt, und wenn sie dann an ihrem Theile vergelten, womit sie allein vergelten können, mit treuer Fürbitte für ihre Wohlthäter, so werden sie in der Ewigkeit von Gott Lob empfangen.[4]

Den Armen wurde auch nur das Nöthige gereicht. Waren

die Christen dieser Zeit jedem Luxus abhold, hielten sie die Tugend der Einfachheit in allen Lebensbedürfnissen sehr hoch, so verstand sich das von selbst. Cyprian gibt in einem seiner Briefe Weisungen wegen eines Schauspielers, der Christ werden will.[5] Er muß sein Gewerbe aufgeben und kann, wenn er sonst keinen Verdienst zu finden vermag, unter die Zahl der von der Kirche Unterstützten aufgenommen werden, jedoch unter der Bedingung, daß er mit frugalen und einfachen Speisen zufrieden ist. Den Armen wird besonders eingeschärft, daß sie genügsam, demüthig und Gott ergeben sein sollen. Mit vollster Entschiedenheit wird ihnen zu Gemüthe geführt, daß sie kein Recht auf Unterstützung haben, sondern daß es die freie Liebe ist, welche ihnen dieselbe darreicht. Sie sollen die Gaben, die sie empfangen, immer als Gottes Gaben ansehen, der sie ihnen durch seine Gläubigen zukommen läßt. „Die Reichen geben dem Armen, der Arme lobt Gott, daß er ihm Jemanden zuweist, durch der sein Mangel ergänzt wird," heißt es im Briefe des Clemens Romanus.[6] Zu keiner Zeit hat die Kirche die Pflicht sich der Armen in Liebe anzunehmen stärker betont, zu keiner Zeit aber auch entschiedener hervorgehoben, daß alles Liebe ist und mit Recht. Nie hat sie die Armen höher geehrt, freundlicher und liebevoller behandelt, aber nie ist sie auch weiter davon entfernt gewesen, den Bettel zu pflegen und den Müssiggängern das Leben bequem zu machen als damals. Das ganze Christenleben ist noch viel zu ernst und zu lebendig auf's Jenseits gerichtet, als daß etwas derartiges aufkommen könnte.

Die Unterstützung bestand zunächst in Darreichung des zum Leben Nothwendigen in Naturalien. Die bei den Oblationen dargebrachten Naturalgaben wurden noch an demselben Tage oder, wenn etwas übrig blieb, den zweiten und dritten Tag vertheilt.[7] Die regelmäßig Unterstützten, die Arbeitsunfähigen, die Alten und Schwachen, die welche für eine starke Familie

allein zu sorgen nicht im Stande waren, erhielten regelmäßige, wahrscheinlich monatliche Unterstützungen, je nach der Bestimmung des Bischofs. So lesen wir z. B. bei Hippolyt, daß der Bischof Victor dem Kallistus aus Mitleid eine monatliche Unterstützung zu seinem Unterhalt bewilligt.[8] Die wahrscheinlich schon jetzt geführten Armenlisten, in denen die Namen der Unterstützten und ihre Verhältnisse genau beschrieben waren, dienten dazu, daß keiner vergessen, aber auch keinem gegeben wurde, dessen Verhältnisse nicht genau erkundet waren. Ueberhaupt ermöglichte die Hülfe der Diakonen, wie schon oben bemerkt, eine große Individualisirung der Armenpflege. Man half jedem so, wie es seine Verhältnisse erforderten. Vor allem strebte man, die Armen wieder arbeitsfähig zu machen und in den Stand zu setzen, ihr Brot sich selbst zu verdienen. Es wurde ihnen Arbeit nachgewiesen und Werkzeug angeschafft. Wo noch Angehörige und Verwandte vorhanden waren, wurden diese zunächst zur Hülfe aufgefordert; sie sollen nicht der Gemeinde zur Last fallen lassen, denen zu helfen in erster Linie ihre eigene Pflicht ist.[9] Wenn eine Armenpflege um so höher steht, je mehr sie individualisirt, dann stand die Armenpflege dieser Zeit auf einer sehr hohen Stufe.

Eine eigenthümliche Art der Armenunterstützung bildeten in dieser Zeit noch die Agapen. Auch nachdem die Abendmahlsfeier davon getrennt und in den Morgengottesdienst verlegt war, blieben sie als von Zeit zu Zeit gefeierte Liebesmahle der ganzen Gemeinde bestehen, zu denen jeder nach Vermögen beisteuerte. So waren sie zugleich eine Unterstützung der Armen in der würdigsten Form, die den Armen so recht das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Gemeinde gab. Tertullian hebt das ausdrücklich hervor, wenn er auf den Vorwurf der Verschwendung, den die Heiden gegen diese Mahlzeiten erhoben, antwortet: „Was sie auch kosten, es ist Gewinn, sich's

im Namen der Nächstenliebe etwas kosten lassen, denn allen Armen kommt diese Erquickung zu gut; aber freilich nehmen wir sie auf, nicht wie ihr die Schmarotzer, die sich's zur Ehre rechnen, selbst ihre Freiheit zu verkaufen, und sich allerlei Entwürdigung gefallen lassen um den Preis, ihren Bauch mästen zu dürfen, sondern weil bei Gott die Berücksichtigung der Armen hochgeachtet ist." Dann läßt Tertullian eine Schilderung des Mahles folgen, die, mag sie auch immerhin etwas idealisiren, uns doch so recht einen Blick thun läßt in die lebendige brüderliche Gemeinschaft aller Christen, der Reichen und Armen, die sich an der gemeinsamen Tafel zusammenfanden. „Wie der Beweggrund zu der Mahlzeit ein ehrbarer ist, so mögt ihr darnach auch die übrige Ordnung unseres Verhaltens ermessen, wie sie unserer religiösen Pflicht entspricht, die nichts Gemeines, nichts Uebermäßiges gestattet. Wir setzen uns nicht eher zu Tische als bis das Gebet zu Gott vorgekostet ist; wir essen so viel als die Hungrigen bedürfen, wir trinken nicht mehr als den Schamhaften dient. Wir sättigen uns in dem Bewußtsein, daß wir auch während der Nacht zu Gott beten müssen, wir reden in dem Bewußtsein, daß der Herr uns hört. Nachdem man sich die Hände gewaschen hat, und die Lampen angezündet sind, ergeht an alle die Aufforderung zum Lobe Gottes, und wer aus den heiligen Schriften oder aus seinem eigenen Geiste etwas mitzutheilen vermag, der thut es. Darin liegt die Probe, wie wir getrunken haben. Mit Gebet wird die ganze Versammlung geschlossen und wir gehen nicht auseinander, um auf den Straßen Unfug zu treiben, sondern um unsere Uebung der Sittsamkeit fortzusetzen, weil wir nicht von einem Trinkgelage, sondern von einer Uebung in der Zucht und Ehrbarkeit kommen." [10]

Später freilich, als Tertullian Montanist geworden war, wollte er von den so lieblich geschilderten Agapen nichts mehr

wissen. Er wendet auf sie Röm. 13, 13 an und spottet: „Bei dir glüht die Agape (die Liebe) in den Kesseln, ist der Glaube in der Küche heiß, ruht die Hoffnung in den Schüsseln.“ [11] In der That kamen bei den Agapen allerlei Unordnungen vor, die so schroffe Gemüther wie Tertullian dazu bringen konnten, sie völlig zu verwerfen. Auch Clemens Alexandrinus [12] redet mißbilligend von den kleinen Mahlzeiten, „bei denen Braten und Saucen duften“ und beklagt es, daß man „die schöne und heilsame Einrichtung des Logos, das gemeinsame Liebesmahl schändet mit umgeschütteten Brühnäpfen.“ Aber er verwirft sie doch um des Mißbrauchs willen nicht völlig, sondern fordert nur, „daß das Mahl einfach und frugal sei. Dann aber gesteht er zu, daß das Liebesmahl eine treffliche Amme ist für den Gemeinsinn, wenn Genügsamkeit dabei ist als reichgefüllte Armenbüchse.“ „Die Freuden des gemeinsamen Mahles besitzen eine gewisse Anregung für die christliche Liebe und sind eine Erinnerung an die ewigen Freuden. Das Wesen der christlichen Liebe liegt demnach nicht in der Mahlzeit, die Mahlzeit ist nur etwas Hinzukommendes.“ Dennoch waren derartige Unordnungen, wie sie Clemens voraussetzt, Ursache, daß die Agapen als gemeinsame Mahlzeiten der ganzen Gemeinde in Abgang kamen. Sie wurden jetzt Armenspeisungen, die irgend ein wohlthätiges Gemeindeglied veranstaltete, und zu denen nur die Armen geladen wurden. So kennen sie die apostolischen Constitutionen und die verwandten Schriften. Namentlich scheinen die alten Frauen geladen zu sein. Das soll aber durch den Diakon geschehen, der sie kennt. Seltsam ist es, daß die gegenwärtigen Presbyter eine doppelte Portion erhalten sollen, übrigens auch ein Zeichen, daß der ursprüngliche Charakter dieser Mahlzeiten gänzlich verwischt war. [13] Genaueres über den Verlauf derselben erfahren wir aus den Canones des Hippolyt und dem Buche des Clemens. Darnach werden die

Mahlzeiten Sonntags gegen Abend gehalten. Wenn der Diakon das Licht angezündet hat, betet der Bischof für die Armen und für den, der sie geladen. Dann beginnt das Mahl, doch soll keiner eher anfangen zu essen, als die Presbyter. Alle sollen in Ruhe essen und nichts reden, es sei denn, daß der Bischof oder ein Presbyter sie fragt. Beim Mahle werden Psalmen gesungen und, ehe die Finsterniß hereinbricht, sollen sich alle einzeln entfernen. Das war ja freilich nicht mehr das alte Liebesmahl, bei welchem die ganze Gemeinde wie eine Familie um den gemeinsamen Tisch versammelt gewesen war. Die Zeiten solcher Gemeinschaft waren vorüber. Aber immer war es doch noch ein Nachklang der alten Zeit. Den Armen wurde doch noch die Ehre zu Theil, mit dem Bischof an einem Tische zu essen, wenngleich ihnen andererseits die Ordnung, die da herrschte, den Abstand zwischen ihnen und dem Bischof deutlich genug zum Bewußtsein brachte. Auch scheint es, daß schon damals die Bischöfe sich von diesen Armenspeisungen zurückzogen und deren Leitung den niederen Kirchendienern überließen. Nach den apostolischen Constitutionen wohnte der Bischof schon den Mahlzeiten nicht mehr bei. [14]

Von den Witwen, so weit sie eine Ehrenstellung, eine Art Amt in der Gemeinde einnahmen, ist schon oben die Rede gewesen. Ob es schon im 2. Jahrhundert, wie Zahn [15] meint, eigene Witwenhäuser gab, in denen sie gemeinschaftlich wohnten, ist mir doch zweifelhaft, dagegen scheinen solche von den apostolischen Constitutionen bereits vorausgesetzt zu werden. Die Art, wie die Witwen dort als zusammenlebend gedacht sind, führt darauf. Damals hatten sie ihren Dienst und viel von ihrer Ehrenstellung bereits an die Diakonissen abgegeben, werden aber doch immer noch als eine eigene Corporation von den übrigen Gemeindegliedern gesondert aufgeführt. Nur 60jährige, die nur einmal verheirathet gewesen waren, und ein gutes Zeugniß

hatten, wurden darin aufgenommen. Sie leisteten dann das Versprechen, ehelos zu bleiben. Jüngere soll man, wenn sie es bedürfen, sonst unterstützen. Solchen kann auch eine zweite Ehe gestattet werden, obwohl die zweite Ehe damals schon mit ungünstigen Augen angesehen wurde.[16] Den Witwen wird verboten, in der Gemeinde umherzulaufen, und dieses Verbot damit begründet, daß sie der Altar Gottes sind. Der Altar läuft nicht umher. Sie sollen nicht geschwätzig sein, nicht Gaben erbitten, sondern warten, bis ihnen gegeben wird, und dann für die Geber und für die ganze Kirche beten. Diese Fürbitte wird als ihre eigentliche Lebensaufgabe hingestellt.[17] Ja in den apostolischen Constitutionen findet sich ein liturgisch formulirter Gebetsact vorgeschrieben: „Wenn eine Witwe von Jemandem gekleidet ist oder Geld empfangen hat, oder Speise, oder Trank, oder Schuhe, so sollen die Mitwitwen ihre unterstützte Schwester ansehend sagen: Gepriesen seist du, Gott, der du meine Mitwitwe erquickt hast; segne Herr und verherrliche den, der ihr so gedient, daß sein gutes Werk in Wahrheit zu dir hinaufsteige, und gedenke seiner zum Guten am Tage seiner Heimsuchung. Segne auch meinen Bischof, der dir recht dient und gelehrt hat, rechtzeitig Almosen geben meiner armen Mitwitwe. Mehre seinen Ruhm und gib ihm die Krone der Ehren an dem Tage, wenn deine Zukunft offenbar wird." Ebenso soll auch die Witwe, welche die Gabe empfangen hat, mitbeten für den Geber.

Neben den Witwen werden immer auch die Waisen der christlichen Liebe empfohlen. Der Bischof soll sie auf Kosten der Gemeinde erziehen lassen und dafür sorgen, daß die Mädchen, wenn sie heirathsfähig werden, einem christlichen Manne zur Ehe gegeben werden, die Knaben aber ein Handwerk oder eine Kunst erlernen, und dann, mit Handwerkszeug ausgestattet, in den Stand gesetzt werden, sich selbst ihr Brot zu verdienen, damit sie der Gemeinde nicht länger als nöthig zur Last fallen.[18]

Vielfach wird es auch vorgekommen sein, daß einzelne Gemeindeglieder sich der Waisen annahmen, namentlich solcher, deren Eltern in der Verfolgung umgekommen waren. So wird Origenes, als sein Vater Leonides den Märtyrertod erduldet hatte, von einer frommen Frau in Alexandrien aufgenommen.[19] Das Kind der Märtyrerin Felicitas findet eine Mutter wieder,[20] und Eusebius erzählt von einem palästinensischen Confessor Severus, der sich der Witwen und Waisen der Gefallenen besonders angenommen habe.[21] In den apostolischen Constitutionen werden die Gemeindeglieder dazu eindringlich ermahnt. „Wenn irgend ein Christ, sei es ein Knabe oder ein Mädchen, als Waise zurückbleibt, so ist es schön, wenn einer der Brüder, der kein Kind hat, sie aufnimmt und an Kindes Statt hält. Die das thun, vollbringen ein großes Werk, indem sie Väter der Waisen werden und von Gott werden sie Lohn empfangen für diesen Dienst."[22] Von Findelkindern kommt zwar in dieser Zeit ausdrücklich nichts vor, doch ist bei der weiten Verbreitung der Sitte des Kinderaussetzens, das bei den Heiden durchaus nicht als unrecht galt, sicher anzunehmen, daß die Christen sich auch dieser unglücklichen Geschöpfe erbarmten und ihnen die Pflege angedeihen ließen, die unnatürliche Eltern ihnen versagten. Wenn Tertullian im Apologeticus den Heiden mit so furchtbarem Ernste vorhält, daß Kinder aussetzen auch Menschenmord ist,[23] so werden die Christen es auch als Mord angesehen haben, sich eines Findelkindes nicht anzunehmen; und wenn Lactanz[24] die Heiden erinnert, daß es gottlos ist, die Kinder fremdem Mitleid zu überlassen, so werden es die Christen an diesem Mitleid auch nicht haben fehlen lassen. Da wo zuerst von der Aufnahme und Erziehung der Findelkinder die Rede ist, erscheint dieses Werk auch nicht als ein neues, sondern längst geübtes. Zwar nahmen auch Heiden wohl ausgesetzte Kinder auf, aber um sie für die Fechtschule oder das Bordell zu er-

ziehen, oder im eigenen Dienste auszunützen, denn ein gefundenes Kind gehörte als Sklave dem, der es aufnahm. Die Christen erzogen die Kinder, die sie aufnahmen, für den Herrn und für ein ehrbares arbeitsames Leben.

Krankenhäuser gab es noch nicht. Die Kranken wurden in ihren Häusern verpflegt. Dort besuchten sie der Bischof, die Presbyter und die Diakonen. „Es ist etwas Großes für die Kranken," heißt es in den Canones des Hippolyt, „wenn er von den Vornehmsten unter den Priestern besucht wird. Nicht selten erholt er sich von der Krankheit, wenn der Bischof zu ihm kommt, namentlich wenn er über ihm betet." [25] Den Bischof soll ein Diakon begleiten. Ausführlicher noch redet davon das Buch des Clemens. Der Diakon soll nachforschen, ob der Kranke bedürftig ist, und dann für alles, was zu seiner Pflege nöthig ist, sorgen.[26]

Am herrlichsten offenbarte sich die christliche Barmherzigkeit in Zeiten großer Calamitäten, wie sie im 3. Jahrhundert in immer rascherer Folge über das Römische Reich hereinbrachen. Eine furchtbare Pest hielt damals ihren Umzug, bald hier bald dort auftauchend. Zu Cyprians Zeit brach sie in Karthago aus. Der Biograph des Bischofs gibt uns eine ergreifende Schilderung von der gänzlichen Auflösung aller Bande, welche die Seuche im Gefolge hatte.[27] „Es war ein allgemeines Entsetzen. Man flüchtete sich, man vermied jede Berührung mit Angesteckten, ließ die Seinen hülflos liegen, als ob man so den Tod von sich fern halten könnte. In der ganzen Stadt lagen viele Leichen auf den Straßen. Niemand dachte an etwas anderes als an grausamen Gewinn, niemand that dem andern, was er sich selbst gethan wünschte." Fast noch stärker schildert Cyprian selbst in dem bei dieser Gelegenheit geschriebenen apologetischen Buch an den Demetrianus den, wie es ja leider oft vorkommt, bei dieser allgemeinen Noth hervorbrechenden Egoismus der Heiden. „Den Kranken wird von euch keine

Barmherzigkeit erwiesen, über den Verstorbenen öffnet nur die Hab- und Raubsucht ihren Rachen, dieselben, die zu furchtsam zu den Werken der Barmherzigkeit sind, sind verwegen zu frevelhaftem Gewinn. Die sich scheuen die Todten zu beerdigen, begehren die Nachlassenschaft der Todten."[28] Er wirft ihnen vor, daß sie die Kranken im Stich lassen, um sich nach ihrem Tode ihrer Habe bemächtigen zu können. „Ueberall rennt man umher, raubt man, nimmt in Beschlag."[29] Ganz anders die Christen. Ihnen sagt Cyprian nach, sie hätten mehr selbst den Sturm gebrochen, als daß sie von ihm gebrochen wären. Mit flammenden Worten forderte der Bischof sie zur Hülfe auf und organisirte diese selbst thatkräftig, wie das in seiner Natur lag. Nach der Beschaffenheit der Personen, berichtet sein Biograph,[30] wurden jedem seine Dienstleistungen zugewiesen. Die einen gaben Geld, die andern halfen durch persönliche Dienstleistungen. „Wer hätte nicht unter einem solchen Lehrer sich beeilt, irgendwie an diesem Kriegsdienste theilnehmend erfunden zu werden." So wurden die Kranken gepflegt, die Todten bestattet. Auch die Heiden hatten an den Thaten und Opfern der Liebe Theil. „Denn," predigte Cyprian, „wenn wir nur Gutes thun an denen, die uns Gutes erweisen, was thun wir dann mehr als die Heiden und Zöllner? Sind wir Kinder des Gottes, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, so laßt es uns mit der That beweisen, indem wir segnen, die uns fluchen, und Gutes thun denen, die uns verfolgen."[31]

Unter dem Kaiser Gallienus wüthete die Seuche in Alexandrien. Eusebius hat uns einen Brief des damaligen Bischofs Dionysius aufbewahrt, in dem er das Verhalten der Christen bei dieser Heimsuchung schildert:[32] „Die meisten unserer Brüder schonten ihrer selbst nicht in der Fülle der Bruderliebe. Sie sorgten gegenseitig für einander, und da sie, ohne

sich zu verwahren, die Kranken pflegten, ihnen um Christi willen bereitwillig dienten, gaben sie freudig mit ihnen das Leben hin. Viele starben, nachdem sie andere durch ihre Fürsorge von der Krankheit hergestellt hatten. Die Besten unter den Brüdern bei uns, manche Presbyter, Diakonen und ausgezeichnete Laien, endeten ihr Leben auf solche Weise, so daß ihr Tod, der die Frucht großer Frömmigkeit und starken Glaubens war, einem Märtyrertode nicht nachzustehen scheint. Manche, welche die Leiber christlicher Brüder auf ihre Hände und in ihren Schoß nahmen, ihnen Mund und Augen schlossen, sie mit aller Sorgfalt bestatteten, folgten ihnen bald im Tode nach. Bei den Heiden war alles anders. Die, welche krank zu werden anfingen, verstießen sie; sie flohen von den Theuersten hinweg, die Halbtodten warfen sie auf die Straße, ließen die Leichen unbestattet liegen, indem sie der Ansteckung ausweichen wollten, der sie doch nicht entgehen konnten.“ Aehnlich war es, als unter Maximin dieselbe Stadt durch Hungersnoth und Pest bedrängt wurde. Während die Heiden ganz den Muth verloren, und bei ihnen jeder nur an seine eigene Rettung dachte, waren die Christen durch die ganze Stadt thätig. Die Einen theilten Brot an die Hungernden aus, die andern pflegten die Kranken, wieder andere sorgten für das Begräbniß der Todten, so daß selbst die Heiden den Gott der Christen priesen und erklärten, die Christen allein seien die wahrhaft frommen und gottesfürchtigen.[33]

Auch sonst gilt Todte zu begraben als ein Werk der Barmherzigkeit. Lactanz[34] rechnet das Begräbniß Fremder und Armer unter die Pflichten, welche die Humanität den Menschen auferlegt. Er wirft den Heiden vor, daß sie diese Pflicht nicht üben, weil sie die Pflichten nur nach der Nützlichkeit abmessen. Nun ist es ja für den Todten zuletzt einerlei, ob er beerdigt wird oder nicht. „Wir aber werden es nicht dulden, daß das

Bild und Geschöpf Gottes den wilden Thieren und Vögeln als Beute hingeworfen wird, sondern werden es der Erde zurückgeben, von der es genommen ist, und auch an einem unbekannten Menschen das Amt seiner Verwandten erfüllen, an deren Stelle, wenn sie fehlen, die Humanität tritt." Wie wir oben sahen, gehörte es zu den Obliegenheiten der Diakonen für die Beerdigung Armer und Fremder zu sorgen; ja sogar die vom Meer angespülten unbekannten Leichen fanden durch die Liebe der Christen ein anständiges Grab.

Mit besonderer Liebe hat sich die Kirche eingedenk des Wortes ihres Herrn: „Ich bin gefangen gewesen und ihr seid zu mir gekommen," der Gefangenen und Gebundenen angenommen. Gelegenheit dazu gab es genug. Da waren nicht bloß um des Glaubens willen ins Gefängniß geworfene Brüder, von deren Versorgung wir noch ausführlicher werden reden müssen; da waren auch Kriegsgefangene, denn immer häufiger werden im 3. Jahrhundert schon die Einfälle der Barbaren, da waren zu aller Zeit zahlreiche Schuldgefangene, die wegen Nichtzahlung der Steuern oder auch bei der Strenge der Römischen Schuldgesetze, weil sie ihren Verpflichtungen gegen Private nicht nachkommen konnten, in Haft gehalten wurden. Namentlich an solche Schuldgefangene wird man denken müssen, wenn Ignatius und die apostolischen Constitutionen die Befreiung Gefangener neben der Unterstützung der Witwen und Waisen als ein hervorragendes Stück christlicher Barmherzigkeitsübung nennen.[35] Daß auch Kriegsgefangene und oft in großer Zahl losgekauft wurden, davon begegnete uns schon oben in der edlen That des Bischofs von Karthago ein Beispiel.

Zu den Gebundenen dürfen wir dann auch die Sklaven[36] rechnen, deren Loos, obwohl allmählich milder geworden, doch immer noch ein hartes war. Auch ihrer hat die Liebe sich erbarmt, nur nicht so, wie man es hie und da noch dargestellt

findet, als hätte die Kirche auf eine Emancipation der Sklaven hingearbeitet. Eine solche liegt vielmehr gänzlich außerhalb ihres Gesichtskreises. Wie alle Einrichtungen des bürgerlichen Lebens so erkennt sie auch die Sklaverei einfach an. Emancipationsgedanken in Verbindung mit communistischen Ideen tauchen wohl bei den Gnostikern auf, in der Kirche darf man sie nicht suchen. Die steht dem Gegensatz von Knecht und Freier ganz ebenso neutral gegenüber wie dem Gegensatz von arm und reich. Jeder kann ein Christ sein und an dem Gottesreich Theil haben, er sei frei oder Sklave. „Bin ich ein Sklave, so trage ich es, bin ich ein Freier, so rühme ich mich der freien Geburt nicht," lautet ein Ausspruch bei Tatian.[37] Ja Tertullian redet von der bürgerlichen Freiheit geradezu geringschätzig als von etwas, was für den Christen, der eine bessere Freiheit kennt, keinen Werth hat. „Auch die Freiheit der Weltmenschen setzt sich einen Kranz auf. (Es war Sitte, daß die Freigelassenen einen Kranz trugen, um ihrer Freude über ihre Freilassung Ausdruck zu geben). Aber du bist schon von Christo losgekauft, und um einen hohen Preis. Wie soll die Welt den, der in den Diensten eines andern steht, freilassen können? Sieht es auch so aus, als ob man frei geworden wäre, so ist es doch ebenso klar, daß man noch dienstbar ist. Alles ist in der Welt Schein und nichts darin Wahrheit. Denn auch zuvor warst du frei von der Herrschaft eines Menschen, als von Christo losgekauft, und nun bist du ein Knecht Christi, wiewohl von einem Menschen freigelassen!"[38] Oder sollte man etwa vermuthen, hier rede nur der rigoristische Montanist, so begegnen uns im Wesentlichen dieselben Anschauungen bei Lactanz.[39] Dieser stellt den Unterschied von Sklave und frei sein ganz in Parallele mit dem Unterschied von arm und reich sein. Auf den Einwurf, daß es doch auch bei den Christen Reiche und Arme, Freie und Sklaven gebe, daß es also mit der Gleichheit und Brüder-

lichkeit nichts sei, antwortet er: „Wir messen die menschlichen Dinge nicht nach dem Maßstabe des Leibes, sondern des Geistes. Deßhalb sind unsere Knechte, wiewohl sie dem Leibe nach anders gestellt sind, doch unsere Knechte nicht, sondern wir halten sie im Geist wie Brüder und in der Religion wie Mitknechte;" und dann weist er darauf hin, daß in diesem irdischen Leben alles hinfällig und von kurzer Dauer ist. Deßhalb ist es im Grunde einerlei, ob Jemand ein Knecht ist oder ein Freier. Vergessen wir nicht den starken Zug aufs Jenseits, der dem Christenthum anhaftet. Dieses Leben ist kurz und seine Ziele liegen überwärts. Kann der Sklave ebenso wie der Freie an der künftigen Herrlichkeit Theil haben, so ist es ja gleichgültig, ob er für die kurze Spanne Zeit im Diesseits frei wird.

Nirgends findet sich dann auch eine Spur davon, daß man das Halten von Sklaven Seitens eines Christen als unrecht angesehen hätte. Clemens Alexandrinus setzt es als selbstverständlich voraus, daß auch Christen Sklaven halten, und wenn er eine große Dienerschaft mißbilligt, so doch nur in demselben Sinne, wie er sonst jeden Luxus verwirft. Wo in den apostolischen Constitutionen die Christen vermahnt werden, nur selten und nur um das Nothwendige einzukaufen auf den Markt zu gehen, werden ganz unbedenklich unter dem Nothwendigen auch Sklaven genannt.[40] Niemals hat auch die Kirche auf Freilassung von Sklaven gedrungen, oder diese den Christen irgendwie zur Pflicht gemacht. Es kamen Freilassungen vor, aber gewiß nicht häufig, sonst müßten wir mehr davon hören, nicht einmal so häufig wie bei den Heiden. Wie oft ließen die Heiden Sklaven aus unlauteren Motiven frei, um des Ruhmes willen, zum Pomp, daß recht viele mit dem Hute, dem Zeichen der Befreiung, ihrem Leichenzuge folgen möchten, auch um Gewinnes willen, um den Freigelassenen noch vortheilhafter auszubeuten als den Sklaven. Alle diese Motive fehlten bei den

Christen, ja sie würden es als Unrecht angesehen haben, aus solchen Beweggründen Sklaven die Freiheit zu geben. Umgekehrt lagen gerade für christliche Herren Motive vor, ihre Sklaven zu behalten, um Gelegenheit zu haben, auf sie religiös und sittlich einzuwirken, auch ihre Sklaven für Christum zu gewinnen. Hatte es doch ein Sklave bei einem wahrhaft christlichen Herrn ungleich besser als ein Freigelassener, der von seinem Herrn hinausgestoßen war in eine Welt, in der die freie Arbeit so wenig geachtet wurde. Aus der ganzen Zeit finde ich nur zwei Stellen, in denen sicher von Sklavenbefreiung die Rede ist. In den apostolischen Constitutionen wird die Befreiung von Sklaven zu den Werken der Liebe gerechnet,[41] wir werden später Gelegenheit haben zu beobachten, in welchem Sinne, und Ignatius ermahnt in dem Briefe an den Polycarp[42] die Sklaven, sie sollen nicht verlangen, von der Gemeinde losgekauft zu werden, damit sie nicht als Sklaven der Begierde erfunden werden. Aus dieser Stelle ersieht man, daß damals allerdings wohl Sklaven auf Gemeindekosten losgekauft wurden, aber Ignatius will, daß die Sklaven darauf nicht dringen sollen, damit sie nicht erst recht Knechte, Knechte ihrer Begierden werden. Wir werden uns die Sachlage so denken müssen, daß hie und da Fälle vorkamen, in welchen es den Sklaven durch ihr Verhältniß zu ihren Herren geradezu unmöglich gemacht wurde, ein rechtes Christenleben zu führen, oder wo dieses doch im höchsten Maße gefährdet war. Da griff die Gemeinde wohl ein und befreite den Sklaven aus einer solchen Lage. Aber die Sklaven sollen nicht denken, daß sie ein Recht darauf haben, sie sollen sich nicht als Christen für zu gut halten, Sklavendienste zu thun, und sich nicht zu Knechten einer unchristlichen Begierde nach weltlicher Freiheit machen. In der That, was man wohl in den Darstellungen dieser Zeit von dem Streben der Kirche, den Sklaven die Freiheit zu geben, erzählt findet

ist nur wahr, wenn man an die geistliche Freiheit denkt; wenn man aber an zahlreiche äußerliche Freilassungen denkt, so stimmt das nicht zur Wirklichkeit. In der Regel blieb der Sklave Sklave, auch wenn er Christ wurde, und der christliche Herr behielt seine Sklaven wie bisher, nur daß der Sklave anders diente und der Herr anders herrschte als früher.

An diesem Punkte eben vollzog sich die Umwandlung. Ueberall begegnet uns, wie die Mahnung an die Sklaven zum Gehorsam, so die an die Herren gerichtete zur Gerechtigkeit, Güte und Sanftmuth gegenüber ihren Sklaven. Nicht wie Thiere, sagt Clemens von Alexandrien, soll man sie benutzen, sondern der christliche Herr soll seinen christlichen Sklaven wie einen Sohn oder wie einen Bruder behandeln um der Gemeinschaft des Glaubens willen.[43] Behandelten die Heiden sie wie Sachen, wie Leiber ohne Seele, der Christ erachtete es für seine Pflicht, sich auch der Sklaven anzunehmen, um sie zur Erkenntniß und zum Glauben zu bringen. „Wir weisen Niemand zurück,“ sagt Origenes,[44] „nicht einmal den rohen Sklaven. Wir wenden uns zu ihm hin wie zu der unwissenden Frau und dem Kinde, um ihn zu bessern,“ und an einer andern Stelle:[45] „Wir belehren die Sklaven, wie sie die Gesinnung eines freien Menschen und durch den Glauben die wahre Befreiung erlangen können.“ Die Kirche stand dem Sklaven so gut offen wie dem Freien. Allerdings forderte man zu seiner Aufnahme, wenigstens im 3. Jahrhundert, die Zustimmung seines Herrn, und zwar, wenn dieser ein Christ war, unbedingt. War er Heide, so wurde die Weigerung nur beachtet, falls der Herr eine feindliche Gesinnung des Sklaven gegen seinen Herrn beweisen konnte. Die Kirche sollte nicht dazu dienen, ungehorsamen und ihren Herren feindlich gesinnten Sklaven eine Zuflucht zu bieten.[46] War der Sklave aber in die Kirche aufgenommen, so war zwischen ihm und dem Freien kein Unterschied. Da, wo die apostolischen

Constitutionen von den Plätzen in der Kirche handeln, findet sich keine Spur von besonderen Plätzen für die Sklaven. Der Sklave saß neben dem Herrn, aß von demselben Brote und trank aus demselben Kelche. Auch alle Aemter standen ihm offen. Kallist ist aus einem Sklaven Bischof von Rom geworden. Unter den Märtyrern verehrte die Kirche auch Sklaven, die neben Freien die höchste Krone erlangt hatten. Bei dem allen blieb der Sklave seinem Herrn zum Gehorsam verpflichtet, nur daß dieser Gehorsam jetzt eine Grenze fand an dem Gebote Gottes. Gebietet sein Herr etwas, was gegen Gottes und Christi Gebot ist, dann darf der Sklave nicht gehorchen. In der Diocletianischen Verfolgung hatten einige christliche Herren für sich durch Sklaven Opfer bringen lassen, um der Verfolgung zu entgehen. Die Kirche strafte beide, die Herren mit dreijähriger, die Sklaven mit einjähriger Buße,[47] denn durch den Gehorsam gegen ihre leiblichen Herren hatten sie den Gehorsam gegen ihren Herrn Christus verletzt. So wurde auch der Sklave als selbst verantwortlich angesehen, er war obwohl Knecht, doch auch seinem Herrn gegenüber im Gewissen frei. Auch mit ihren Strafmitteln kam die Kirche den Sklaven zu Hülfe. Nach den apostolischen Constitutionen[48] soll der Bischof von denen, die ihre Sklaven schlecht behandeln, keine Oblation annehmen, und die Synode von Elvira (305) bestimmt, daß eine Frau, die ihre Sklavin im Zorn so schlägt, daß sie binnen 3 Tagen stirbt, wenn es absichtlich geschehen ist, 7 Jahre, wenn zufällig, 5 Jahre von der Communion ausgeschlossen sein soll.[49] Traurig genug, daß es schon solcher Strafandrohungen bedurfte, und ein Zeichen, wie wenig das Christenthum durchdrang. Während die Lage der Sklaven sich hätte fort und fort bessern sollen, beweisen solche Bestimmungen leider, daß sie wieder schlechter wurde, und wir werden der Beispiele davon später noch mehr hören.

Besondere Aufgaben wurden der christlichen Liebesthätigkeit in Verfolgungszeiten gestellt. Armut und Noth konnten leicht eine starke Versuchung zum Abfall werden. Manche schädigte die Verfolgung auch materiell, ihr Erwerb litt, sie wurden demselben ganz entzogen, wenn sie ins Gefängniß gelegt, verbannt oder zur Flucht genöthigt wurden. Auch Vermögensconfiscationen kamen vor, oder der heidnische Pöbel plünderte Christenhäuser. In solchen Zeiten mußte das Band der Liebe sich um so fester beweisen, und die, welche das Loos traf, ihren Glauben, im Gefängniß, in den Bergwerken, auf der Richtstatt zu verantworten, mußten sich von der ganzen Gemeinschaft getragen wissen. Deßhalb mahnt Cyprian in seinen Briefen während der Decischen Verfolgung so ganz besonders zu eifriger Armenpflege. „Den Armen fehle, wie ich euch schon früher geschrieben, eure Sorge und euer Eifer nicht, nämlich denen, welche im Glauben fest und tapfer mit uns streitend das Lager Christi nicht verlassen haben. Denen müssen wir jetzt um so größere Sorge und Fleiß zuwenden, weil sie, weder durch die Armut besiegt, noch durch den Sturm der Verfolgung niedergeworfen, dem Herrn treu dienen und den übrigen Armen ein Beispiel des Glaubens geben." [50] „Inzwischen tragt, so viel ihr könnt und wie ihr immer könnt, für die Armen Sorge, aber für die, welche, in unerschüttertem Glauben stehend, die Herde Christi nicht verlassen haben, damit diesen durch euren Eifer ihre Nothdurft dargereicht werde zur Ertragung des Mangels, und nicht was der Sturm an ihrem Glauben nicht zu thun vermochte, die Noth an den Leidenden vollbringe." [51]

War ein Christ des Glaubens wegen ins Gefängniß gelegt, so sorgte die Gemeinde mit dem größten Eifer für ihn. Er wurde besucht, er erhielt die nothwendige Nahrung, auch Mittel, um von den Soldaten und Gefängnißwärtern sich allerlei Erleichterungen zu verschaffen. Tertullian erwähnt da, wo er von

der Bestimmung der in den Versammlungen gespendeten Liebes-
gaben redet,[52] auch die Unterstützung derer, die in den Berg-
werken, auf den Inseln und in den Gefängnissen sind, voraus-
gesetzt nur, daß sie lediglich um Gottes willen leiden. Cyprian
gibt in seinen Briefen[53] Anweisungen, wie man sich der Be-
kenner annehmen soll. Am eindringlichsten legen die aposto-
lischen Constitutionen den Gemeindegliedern diese Pflicht ans
Herz, allerdings nicht ohne daß sich schon etwas von der ge-
gesteigerten Märtyrerverehrung der letzten Zeit des Kampfes
einmischt.[54] „Wenn ein Christ um des Namens Christi und
um des Glaubens und der Liebe zu Gott willen zum Kampf-
spiel verurtheilt wird, oder den Thieren vorgeworfen oder in
die Bergwerke geschickt zu werden, so sollt ihr ihn nicht ver-
achten, sondern von eurer Arbeit und von eurem Schweiß ihm
schicken, wovon er leben kann und den Soldaten ihren Lohn
zahlen, damit ihm Erleichterung zu Theil und für ihn gesorgt
werde. Denn wer um des Namens Gottes willen verurtheilt
wird, der ist ein Bruder des Herrn, ein Sohn des Allerhöchsten,
ein Gefäß des heiligen Geistes. Darum, ihr Gläubigen alle,
lasset durch euren Bischof von euren Gütern den Heiligen Hülfe
zukommen. Wenn aber Jemand nichts hat, der faste und be-
stimme den Lebensunterhalt des Tages für die Heiligen. Wenn
aber einer Ueberfluß hat, der reiche mehr dar nach dem Maß
seines Vermögens. Ja wenn einer durch Hingabe seines ganzen
Vermögens sie aus dem Gefängniß befreien kann, der wird
selig sein und ein Freund Christi. Denn wenn schon der,
welcher seine Güter den Armen gibt, vollkommen ist, wie viel
mehr wird der vollkommen sein, welcher alles für die Märtyrer
hingibt." Dann werden die Christen auch ermahnt, die Ge-
fangenen zu besuchen und sich nicht durch Scham oder Furcht
abhalten zu lassen, auf die Gefahr hin, selbst Märtyrer zu
werden.

Am härtesten war das Loos derer, die in die Bergwerke geschickt wurden. Bei kärglichster Kost, fast nackt, von unbarmherzigen rohen Aufsehern aufs grausamste behandelt, mußten sie die sauerste Arbeit thun, und die meisten erlagen schon nach kurzer Zeit. Ihrer nahm sich denn die christliche Liebe auch sonderlich an. Namentlich wird der Römischen Gemeinde von dem Bischofe Dionysius von Korinth nachgerühmt, daß sie überall hin Hülfe geschickt habe,[55] und unter den Briefen Cyprians finden sich mehrere Dankschreiben von Christen aus den Bergwerken, in welchen sie für Gaben danken, die ihnen der Bischof durch einen Subdiakon und mehrere Akoluthen zugleich mit Trostbriefen hatte zukommen lassen.[56] Man fühlt es den Briefen an, welche Erquickung solche Sendungen den armen Verurtheilten gewähren mußten, in denen ja für sie zugleich ein Zeugniß lag, daß die Heimatsgemeinde ihrer gedachte, mit ihnen kämpfte und litt. Rührend ist es und ein Beweis, wie das Christenthum das Verhältniß von Herren und Sklaven innerlich umwandelte, daß am Schlusse des einen Briefes ein Sklave seinen Herrn noch besonders grüßen läßt. Wie mußte es auch den Muth der Bekenner heben, wenn sie wußten, daß für ihre Angehörigen gesorgt war, daß Weib und Kind auch dann nicht Noth leiden würden, wenn sie selbst den Tod im Gefängniß oder auf der Richtstatt erduldeten. Gerade darauf weist Lactanz einmal ausdrücklich hin:[57] „Gott hat deßhalb Witwen und Waisen zu vertheidigen und zu versorgen befohlen, daß nicht Jemand durch Mitleid und Rücksicht auf seine Liebespfänder sich zurückhalten lasse, für die Gerechtigkeit in den Tod zu gehen, sondern ohne Zögern und tapfer ihn über sich nehme, da er weiß, daß er seine Lieben Gott zurückläßt, und daß diesen niemals Schutz und Hülfe fehlen wird.“

Auch die so hochgehaltene Tugend der Gastfreundschaft würdigt man nur recht, wenn man die Lage der Christen in

der Verfolgungszeit bedenkt. Zwar diese Tugend scheint am wenigsten ein Neues und den Christen Eigenthümliches zu sein. Und doch war christliche Gastfreundschaft etwas ganz anderes als heidnische. Lactanz nennt die Gastfreundschaft der Heiden einmal eine ehrgeizige, da sie nicht zum Zweck habe, den Armen und Bedürftigen zu dienen, sondern durch Aufnahme „illustrer Gäste," wie Cicero sich ausdrückt, andere zu verpflichten und auch in der Fremde Ansehen und Macht zu gewinnen. Eigentlich, meint Lactanz, habe Cicero bei der Gastfreundschaft doch seinen Nutzen im Auge und wolle dann trotzdem als human angesehen werden.[58] Bei den Christen ist es nicht der angesehene Gast, den man aufnimmt, sondern der christliche Bruder, unangesehen wer oder was er sonst ist. In diesem Sinne wird zur Gastfreundschaft ermahnt, in diesem Sinne wird sie überall geübt. Der Bischof Melito von Sardes schrieb ein eigenes Buch über die Gastfreundschaft,[59] und auch sonst steht sie ganz den apostolischen Mahnungen entsprechend mit in erster Linie, wo von der Uebung christlicher Barmherzigkeit die Rede ist.[60] Zu den hauptsächlichsten Eigenschaften eines Bischofs gehört, daß er gastfrei ist,[61] und Cyprian legt den in Karthago zurückgebliebenen Presbytern die Versorgung der Fremden nicht bloß mit Worten ans Herz, sondern weist auch aus seinem eigenen Vermögen Mittel dazu an. Clemens von Rom rühmt es an der korinthischen Gemeinde, daß sie die dorthin Kommenden mit freigebiger Gastfreundschaft aufnimmt,[63] und wiederum rühmt der Bischof Dionysius von Korinth dasselbe der römischen Gemeinde nach.[64] Es gehörte zu den Obliegenheiten des Bischofs, die Fremden aufzunehmen und zu versorgen. Fremdenhäuser gab es noch nicht;[65] reichte das Haus des Bischofs nicht aus, so wurden die Fremden in dem Hause irgend eines Gemeindegliedes untergebracht. Tertullian setzt es von der christlichen Frau als selbstverständlich voraus,

daß sie fremde Brüder als Gäste im Hause bewirthet.[66] Der Mißbrauch, der mit der Gastfreundschaft der Gemeinden getrieben wurde, nöthigte schon früh, Vorkehrungen zu treffen, um falsche Brüder, auch Spione und Vagabonden fern zu halten. Kein Bruder wurde aufgenommen, der sich nicht durch ein Empfehlungsschreiben als Glied der Kirche zu legitimiren vermochte. Nur der Bischof konnte solche Empfehlungsschreiben ausstellen, denn die Gemeinschaft mit dem Bischofe ist Kirchengemeinschaft. Als dann selbst derartige Schreiben gefälscht wurden, sah man sich genöthigt, ihnen, um Fälschungen zu vermeiden oder doch zu erschweren, eine bestimmte Form zu geben (Literae formatae). Die Nicänische Synode soll dieserhalb Bestimmungen getroffen haben, die eine gewisse künstliche Verschlingung der die Trinität darstellenden drei Buchstaben π υ α (Vater, Sohn und Geist) auf den Briefen vorschrieben. Ob aber diese Bestimmung schon so alt ist, ist doch fraglich.[67] Wer aber einen richtigen und ächten Empfehlungsbrief mitbrachte, der wurde auch als Bruder aufgenommen und bewirthet.

Für die Entwickelung der Kirche war die so geregelte Gastfreundschaft von höchster Bedeutung. Wie jede einzelne Gemeinde eine Familie bildete, so durch Uebung der Gastfreundschaft die ganze Kirche. „Der ganze Erdkreis ist durch den Verkehr der Empfehlungsbriefe zu einer Gemeinschaft verbunden,“ sagt Optatus von Mileve. Das war um so werthvoller, als es noch an sonstigen die Kirche zusammenhaltenden Banden in Verfassung und Regiment fehlte. Jede Gemeinde, jeder Bischof stand noch sehr selbständig da. Der Verkehr war aber sehr rege. Es wurde viel gereist, wenn nicht so viel wie gegenwärtig bei uns, jedenfalls mehr als bei uns noch vor 100 Jahren. Die Gastfreundschaft vermittelte einen beständigen Austausch zwischen den verschiedenen Gemeinden. Man hörte von einander und lernte von einander, herüber und hinüber

gingen leicht Anregungen mancherlei Art, und in Zeiten der Noth, bei einbrechenden Verfolgungen konnte man um so leichter einander helfen.[68]

Auch durch solche gegenseitig geleistete Hülfe streckte die Liebe ihre Hand weit über die Einzelgemeinde hinaus. Wo eine Gemeinde in besondere Noth gerieth, fand sie bei andern, die zeitweilig günstiger gestellt waren, bereitwillige Hülfe. Als die Numidischen Bischöfe in ihren eigenen Gemeinden die Mittel zum Loskauf der Gefangenen nicht auftreiben konnten, wandten sie sich an Cyprian, und die Karthaginiensischen Christen brachten durch eine Collecte zusammen, was dort fehlte. Noch zu Basilius d. Gr. Zeit erinnerte sich die Gemeinde in Cäsarea in Cappadocien, daß der Bischof Dionysius von Rom (259—69) ihr ein Trostschreiben hatte zugehen lassen, als sie durch die Einfälle der Barbaren in große Trübsal versetzt war, und auch Geld zum Loskauf der Gefangenen beigefügt. Noch damals bewahrte man den Brief in der Gemeinde auf.[69] Auch sonst wird der wohl vorwiegend kräftigen und wohlhabenden Römischen Gemeinde nachgesagt, daß sie allezeit bereit gewesen, andere Gemeinden zu unterstützen,[70] und gewiß trugen derartige Hülfeleistungen nicht wenig dazu bei, der Gemeinde in der Welthauptstadt die angesehene und bald herrschende Stellung zu verschaffen, die sie einnahm.

Schon hier blickt überall etwas von dem reichen Segen durch, mit dem die Liebesthätigkeit dieser Zeit gekrönt war. Ein Erfolg war es schon, daß es wirklich in den Christengemeinden keine Bettler gab, daß dort keiner Mangel litt. Wenn Julian das noch zu seiner Zeit wider Willen den Christen bezeugen muß, als doch die Verhältnisse bereits viel ungünstiger geworden waren, wie viel mehr wird es von dieser Zeit gelten. Aber allerdings wollen wir, um diesen Erfolg nicht zu überschätzen, uns auch erinnern, daß die Gemeinden noch klein

waren, und die wirthschaftlichen Verhältnisse noch nicht solche Nothstände wie später aufwiesen. Ist doch auch dieser äußerliche Erfolg nicht der einzige und nicht der größte. Wie weit es der Liebesthätigkeit einer Zeit gelingt, der Armut Herr zu werden, das hängt auch noch von anderen Bedingungen ab als bloß von der Intensität des Liebeslebens. Viel höher ist der Segen anzuschlagen, den die Gemeinde selbst von dieser Liebesarbeit hatte, und der Eindruck, den sie bei den Heiden hervorrief. Neben dem Glaubensmuthe und der Sterbensfreudigkeit der Christen ist es vor allem die Liebe gewesen, die dem kleinen Häuflein zuletzt den Sieg verschaffte über die ungeheure Macht der heidnischen Welt. Athenagoras hat Recht, wenn er diese Liebe für die beste Apologie des Christenthums erklärt. „Die Christen halten keine Declamationen, zeigen aber gute Thaten auf, indem sie geschlagen nicht widerschlagen und ausgeraubt nicht vor Gericht klagen, den Anfordernden geben und die Nebenmenschen lieben wie sich selbst.“[71] Die Heiden selbst konnten sich dem Eindruck nicht entziehen, daß da ein neues Leben war, wie sie es nicht kannten, und daß dieses Liebesleben etwas höheres war, als was sie mit ihrer Philosophie und in ihrem Staatsleben, mit ihrer Wissenschaft und Kunst zu erreichen im Stande waren. „Sehet“ riefen sie aus, „wie sie einander lieben!“[72] Es erfüllte sich auch hier das Wort: „Der in euch ist, ist größer als der in der Welt ist.“ Die Welt voll Liebe, die im Christenthum erstanden war, mußte zuletzt über die Welt ohne Liebe den Sieg davon tragen, und sie hat ihn errungen trotz der menschlichen Schwachheit, an der es auch nicht fehlte, und trotz der Trübungen, die schon jetzt den hellen Glanz der ersten Liebe zu verdunkeln begannen.

Sechstes Kapitel.

Trübungen.

Es ist eine noch immer weit verbreitete Ansicht, daß erst mit dem Siege der Kirche unter Constantin das Verderben der Kirche beginne. Bis dahin sieht man nichts als Licht und Glanz, von da an datirt man ihre Verweltlichung, von da das Nachlassen der Glaubenskraft und der ersten Liebe, von da die Trübungen des echten Christenlebens durch äußerlichen Gottesdienst und Werkgerechtigkeit, und gern macht man die That Constantin's für das Alles verantwortlich, wenn man nicht gar daher ein Hauptargument gegen jede nähere Verbindung der Kirche mit dem Staate entlehnt. In Wirklichkeit traten aber diese Schäden seit Constantin nur stärker hervor, ihre Anfänge waren schon früher vorhanden, und die Kirche, die den Sieg errang, war bereits nach vielen Seiten hin eine andere, als die den Kampf begann. Der Wendepunkt liegt, namentlich, wenn man auf das christliche Leben und dessen Ausgestaltung sieht, vielmehr in der montanistischen Bewegung und in der Ausscheidung dieser Richtung. Eben da lassen sich auch die ersten Trübungen der Liebesthätigkeit erkennen, die zu beobachten und zu fixiren

für das Verständniß der nächsten Epoche von der größten Bedeutung ist.

Der Montanismus tritt auf mit dem Anspruche, auf Grund einer neuen Offenbarung durch den Paraclet, den heiligen Geist, die verglichen mit der Offenbarung in Christo eine höhere sein soll, das Christenleben selbst auf eine höhere Stufe heben zu wollen. Unter dem Gesetz war die Gerechtigkeit in der Kindheit, unter dem Evangelium erglühte sie zur Jugend, durch den Paraclet soll sie jetzt zur Reife gebracht werden. [1] In Wahrheit ist der Montanismus aber nichts anders als die Reaktion gegen das beginnende Sicheinleben der Kirche in die Welt. Darin sah Tertullian durchaus recht, die Jugendzeit der Kirche war im Ablaufen. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts spürt man schon deutlich ein Nachlassen der ersten Begeisterung; so ernst, so streng nimmt man es mit seinem Christenthum nicht mehr; vieles galt bereits als erlaubt, was man früher als dem Christenleben nicht entsprechend gemieden hatte; die Scheidung von der umgebenden heidnischen Welt ist bei weitem nicht mehr so schroff, das Gefühl hier nur in der Fremde zu leben läßt nach, man fängt an, sich auf ein längeres Bleiben der Kirche in der Welt einzurichten, und die Gedanken an eine baldige Wiederkunft des Herrn, an einen baldigen Ablauf der gegenwärtigen Weltperiode, treten zurück. Dagegen reagirt nun im Montanismus das alte strengere aber auch engere und noch etwas conventikelhafte Christenthum. Insofern war der Montanismus nicht ohne Berechtigung, und man darf ihn nicht als eine widerchristliche oder gar teuflische Erscheinung, wie das seine Gegner gerne thaten, ansehen. Aber eine schwere Selbsttäuschung war doch seine Prätension, eine neue Offenbarung darzustellen, und der Weg, den er einschlägt, um die vorhandenen Schäden zu heilen und das Christenleben auf eine höhere Stufe zu heben, ein grundfalscher. Der Montanismus weiß kein anderes Mittel als Verschärfung der Zucht;

an die Stelle des „neuen Gesetzes,“ wie das Christenthum damals allgemein aufgefaßt wird, soll ein „neuestes Gesetz“ treten, das sich von jenem durch größere Schärfe unterscheidet. Hatte bisher der Grundsatz gegolten: „Was nicht verboten ist, ist erlaubt,“ so soll es jetzt heißen: „Was nicht ausdrücklich erlaubt ist, das ist verboten.“ Der Begriff des Erlaubten, die Kategorie der Mitteldinge wird ganz gestrichen. Das neueste Gesetz des Paracleten regelt alles, auch das Kleinste, wie z. B. den Schleier der Jungfrauen. Die Askese wird gesteigert, das Fasten verschärft, die zweite Ehe verboten. Der Christ muß mit der Welt völlig brechen, denn die Welt ist nahe am Untergange. Die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi, die in der Kirche am Nachlassen war, wurde von den Montanisten wieder mit glühenden Farben aufgefrischt. Diese verschärften sittlichen Anforderungen werden dabei nicht etwa nur an einzelne, sondern an alle Christen gestellt. Nur die ihnen genügen, sind die wahren Geistesmenschen, die andern sind die Psychiker, die sinnlichen Menschen, im Grunde gar keine Christen. Die Gemeinden sollen Gemeinden der Heiligen werden, und das Mittel, sie dazu zu machen, liegt eben in der Verschärfung der Zucht. Jede Todsünde nach der Taufe schließt unbedingt und für immer von der Gemeinde aus. Es gibt nach der Taufe keine Buße mehr. Damit soll die Vergebung auch für solche Sünden nicht für ganz unmöglich erklärt werden, aber sie wird Gott anheimgestellt. Die Kirche vergibt nicht mehr.

Eine solche Richtung war nicht fähig, die Trägerin der weiteren Entwickelung der Kirche zu werden. Hätte der Montanismus gesiegt, so hätte die Kirche nicht, wozu sie doch berufen war, eine weltgeschichtliche Macht werden können. Sie ist es geworden, aber nicht ohne bei diesem Schritte einen Theil der Güter ihrer ursprünglichen Ausstattung einzubüßen; sie hat den Montanismus ausgeschieden, aber diese Ausscheidung ist

nicht rein erfolgt. Die verschärften Forderungen, die der Montanismus an alle Christen richtete, hat sie abgewiesen, aber dafür beginnt sie nun, an Einzelne der Kirche noch höhere zu stellen; den Gegensatz, den der Montanismus aufrichtet, zwischen Pneumatikern und Psychikern, hat sie verworfen, aber dafür innerhalb der Kirche selbst einen Gegensatz von vollkommenen und unvollkommenen Christen geltend gemacht. Gerade diese Unterscheidung, die doppelte Ethik, eine andere der vollkommenen und eine andere der gewöhnlichen Christen, ist der tiefste Schaden, den die Kirche aus dem montanistischen Streite mitgenommen hat.

Versuchen wir, uns das noch klarer zu machen; es ist der Punkt, von dem auch die weitere Entwickelung der Liebesthätigkeit in der Kirche abhängt. Sollte die Kirche eine weltgeschichtliche Macht werden, sollte sie umwandelnd auf die sie umgebende Welt wirken, so durfte ihre Stellung zur Welt, zur Wissenschaft, zur Kunst, zum Staate, zum socialen Leben nicht eine bloß negative bleiben. Eine Gemeinde der Heiligen, die sich gegen die umgebende Welt schroff abschließt, ist keine weltgeschichtliche Macht. Die Kirche mußte in der Welt festen Fuß fassen, sie mußte in die natürlichen Lebensbedingungen eingehen. Eine Kirche, wie die Montanisten sie dachten, welche die Uebernatürlichkeit ihres Ursprungs in der ganzen Sprödigkeit festhält, hätte über der Welt geschwebt und wäre unfähig gewesen, sie umzuwandeln. Sie mußte weitherziger werden, nachsichtiger gegen die menschliche Schwachheit, eine „Rettungsanstalt für ein schwaches, milder Zucht bedürftiges Geschlecht.“ [2] Nur so war sie eine Kirche für die Masse, nur so eine Volkskirche, fähig das Volksleben mit neuem christlichem Geiste zu durchdringen. Daß die Kirche mit Ueberwindung des Montanismus in diese Bahn einlenkte, war eine durchaus nothwendige und richtige Entwickelung. Auch das war kein Fehler,

daß sie in der Zucht milder wurde, daß sie auch den Gefallenen die Wiederaussöhnung möglich machte, daß sie das ganze Ideal des christlichen Lebens etwas herabstimmte, denn was die erste Begeisterung in der Jugendzeit der Kirche geleistet hatte, konnte in den nachfolgenden Jahrhunderten nicht mehr gefordert werden. Aber nun stand die Kirche auch vor der großen Aufgabe, das sie umgebende Volksleben, Staat, Wissenschaft, Kunst, die socialen Verhältnisse mit christlichem Geiste zu durchdringen und von innen heraus umzugestalten. An dieser Aufgabe ist sie gescheitert und dadurch in falsche Bahnen gedrängt. Unfähig die große Masse zu christianisiren, bald genug selbst umgekehrt stark von dem antik heidnischen Geiste ergriffen, gibt sie ein Stück nach dem andern von ihren sittlichen Anforderungen preis, wird immer nachsichtiger und in ihrer Zucht laxer, und gibt sich mehr und mehr mit einem Christenthum zufrieden, das nur in einer Theilnahme an den kirchlichen Ceremonien bestand. In demselben Maße aber, in welchem sie so an der sittlichen Umwandlung des Volkes im Ganzen verzagt, spannt sie die Ansprüche an Einzelne, die vollkommene Christen sein wollen, höher. Wie das allgemeine Priesterthum aller Christen ersetzt wird durch ein hierarchisches Priesterthum weniger, so die Heiligkeit aller durch einige wenige Heilige; die in der Schrift von allen geforderte Vollkommenheit wird das Ziel einer auserlesenen Schaar, einer sittlichen Aristocratie, die der klerikalen Aristocratie als Correlat zur Seite steht.

Ansätze zu einer doppelten Ethik, zu einer Unterscheidung vollkommener und unvollkommener Christen, lassen sich schon früh erkennen.[3] Sie liegen namentlich in der Werthschätzung des ehelosen Standes. So ist es denn auch da, wo uns die doppelte Ethik, die Unterscheidung von alle Christen bindenden Geboten und der freien Entschließung überlassenen Rathschlägen, zum ersten Male bewußt und klar begegnet, bei Origenes und Cy-

prian, eben der Rathschlag der Ehelosigkeit, der zunächst hervortritt. Die Erstlinge der Kirche sind dem Origenes die Jungfrauen, und die Zehnten die, welche nach der Ehe enthaltsam leben. Ganz bestimmt unterscheidet er das Gebot und das, was über das Gebot hinausgeht. Wer nur thut, was das Gebot fordert, der ist nach Luc. 17, 10 ein unnützer Knecht, wer aber etwas hinzufügt zu den Geboten, etwas über seine Schuldigkeit hinaus thut, der empfängt das Lob: „Ei du frommer und getreuer Knecht.“ Und dieses über das Gebot hinausgehende Werk ist die Jungfräulichkeit, die 1. Cor. 7, 8 nicht geboten, sondern nur angerathen wird.[4] Ebenso ist es bei Cyprian zunächst der Rathschlag der Ehelosigkeit, den er betont. Der Herr befiehlt die Ehelosigkeit nicht, aber er ermahnt dazu, und die, welche dieser Mahnung folgen, erlangen damit eine bessere Wohnung im Jenseits, wo vielerlei Wohnungen sind, treten also in einen höheren Stand als die gewöhnlichen Christen.[5]

Sah man aber erst in der Ehelosigkeit ein Stück der Vollkommenheit des Christenlebens über den Stand der gewöhnlichen in der Ehe lebenden Christen hinaus, dann lag es nahe genug, auch den Verzicht auf irdische Güter so zu betrachten. Bei Origenes und Cyprian kann man deutlich sehen, wie die Entwickelung dahin drängt. Wie ganz anders legt Origenes[6] schon die Geschichte vom reichen Jüngling aus als Clemens von Alexandrien. Zwar erkennt auch er noch durchaus an, daß Reichthum nicht am Seligwerden hindert, fügt dann aber hinzu, daß er es doch nach manchen Seiten hin erschwere, und ist dann geneigt, die Schriftstelle dahin zu verstehen, daß wer seine Güter den Armen gibt, dafür durch ihr Gebet unterstützt wird und dann um so leichter zur vollkommenen Tugend, zur Vollkommenheit gebracht wird. Das Verzichten auf den irdischen Besitz ist also doch wenigstens schon ein Weg zur Vollkommen-

heit. Während Clemens den als den Sieger, den wahren Helden hinstellt, der in der Ehe, in der Kindererzeugung, in der Sorge für sein Haus, mit Gott verbunden Leid und Lust überwindet,[7] sagt Origenes bereits: „Wenn ein Mensch sich ganz und gar Gott ergibt, wenn er sich aller Sorgen des gegenwärtigen Lebens entledigt, wenn er sich von anderen Menschen, die nach dem Fleisch leben, getrennt hält und nicht mehr was von der Erde ist, sondern nur die himmlischen Dinge sucht, so ist er wahrhaft würdig, heilig genannt zu werden."[8] Es ist uns, als sähen wir schon das Mönchthum auftauchen. Ganz ähnlich combinirt sich bei Cyprian mit der Ehelosigkeit die freiwillige Besitzlosigkeit. Seinen Mahnungen zur Jungfräulichkeit wurde auch entgegengehalten: „Ich bin reich und muß gebrauchen, was Gott mir zu besitzen gegeben." Darauf autwortet Cyprian: „Gebrauche es, aber zu heilsamen Dingen. Die Armen mögen es erfahren, daß du reich bist, die Bedürftigen, daß du Vermögen hast. Wuchere mit deinem Erbe bei Gott."[9] Der Verzicht auf die Ehe zieht den Verzicht auf die irdischen Güter nach sich. Schon betrachtet Cyprian den Besitz als eine Last, und die Reichen sind in seinen Augen unsinnig, daß sie, statt sich dieser Last zu entledigen, sie noch zu mehren trachten.[10] Ganz bestimmt fordert Cyprian von den in der Verfolgung Gefallenen, daß sie ihren Reichthum aufgeben. „Sein Erbe soll weder festhalten noch lieben, wer dadurch getäuscht und besiegt ist. Als ein Feind ist das Vermögen zü fliehen, wie ein Räuber zu meiden, wie ein Schwert zu fürchten."[11] Ganz unbedenklich wird jetzt das Wort des Herrn an den reichen Jüngling: Verkaufe was du hast! vom äußerlichen Weggeben verstanden. Wenn die Reichen das gethan hätten, wären sie nicht durch ihren Reichthum umgekommen. Ja selbst der Gedanke taucht bei Cyprian schon auf, daß, wer seine irdischen Güter weggibt, dem Herrn freier dienen kann und damit dem Beispiele der

Apostel folgt.[12] Es sind im Keime schon die Anschauungen, die nachher auf die Liebesthätigkeit so tief bestimmend eingewirkt haben. Seinen Reichthum weggeben ist an sich ein gutes Werk, freiwillige Armut ist ein sittlich höherer Stand als Reichsein.

Dahin hätte es allerdings nicht kommen können, wäre nicht die neutestamentliche Lehre von der Gesetzeserfüllung eines Christen bereits stark verdunkelt gewesen. Nach neutestamentlicher Lehre geht die Gesetzeserfüllung aus dem Glauben hervor; das sittliche Verhalten, der Gehorsam der Menschen gegen Gott ist die mit innerlicher Nothwendigkeit sich ergebende Folge davon, daß der Mensch durch den Glauben an Christum in das rechte religiöse Verhältniß zu Gott getreten ist. Gerecht geworden aus Gnaden durch den Glauben ist der Mensch eine neue Creatur und wandelt jetzt im Gehorsam der göttlichen Gebote, in der Liebe, die da ist des Gesetzes Erfüllung. Dieser Zusammenhang ist der Kirche aber schon früh verloren gegangen. Schon Clemens von Rom, einer der ersten Lehrer nach den Aposteln, faßt ihn nicht mehr. Er betont die Rechtfertigung durch den Glauben sehr stark, aber die Gesetzeserfüllung wurzelt bei ihm bereits nicht mehr in der Rechtfertigung, sondern steht unverbunden daneben. Das Band ist gelöst, welches Glauben und gute Werke, Rechtfertigung und Gesetzeserfüllung, das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott und sein sittliches Verhalten verknüpft. Die Folge davon ist, daß beide Seiten des Christenlebens in ein Mißverhältniß zu einander gerathen. Der Glaube schrumpft zusammen in das gehorsame Annehmen der Glaubensregel, die Gesetzeserfüllung steht als etwas mit dem Glauben noch nicht gegebenes, darin nicht mehr wurzelndes selbständig daneben. Wer ein Christ sein will, von dem wird zweierlei gefordert, er muß die Glaubensregel annehmen und das Gesetz Christi erfüllen. Je geringeren sittlichen

Werth aber jetzt das erste Stück, der Glaube, das ist die Annahme der Glaubensregel, hat, desto stärker muß das zweite, die Gesetzeserfüllung, betont werden. So bekommt das ganze Christenleben einen gesetzlichen Charakter. Christus wird als ein neuer Gesetzgeber angesehen, das Christenthum gilt als das „neue Gesetz" im Unterschiede vom alten Gesetz. Davon ist aber die weitere Folge, daß das christliche Leben im Gehorsam der göttlichen Gebote nicht mehr als ein Ganzes gefaßt wird, sondern in eine Menge von einzelnen guten Werken zersplittert; und so ist dann dem Gedanken der Weg gebahnt, ein Mensch könne noch mehr thun, als er zu thun verpflichtet ist. Denn so lange das christliche Leben in dem durch die Liebe thätigen Glauben als ein Ganzes gefaßt wird, ist für einen solchen Gedanken gar kein Raum. Er kann erst da entstehen, wo es als ein bestimmtes Maß von lauter einzelnen guten Werken gedacht wird.

Auch nach anderen Seiten hin mußte weiter diese gesetzliche Auffassung des Christenthums auf die Liebesthätigkeit trübend einwirken. Allem gesetzlichen Thun fehlt es an Stetigkeit. Der bestimmende Wille bleibt dem Menschen ein fremder, er wird nicht in den eigenen Willen aufgenommen. So kommt es denn nicht zu einem Erfüllen dieses Willens in Stetigkeit als ein Ganzes, sondern in lauter einzelnen Werken. Hier liegt der Grund, daß auch die Liebesthätigkeit, gesetzlich aufgefaßt, mehr und mehr in vereinzeltes Almosengeben zersplittert. Schon bei Cyprian ist es nicht mehr, wie bei Clemens von Alexandrien, die Gemeinschaft, auf welcher der Nachdruck liegt, sondern möglichst reichliches Almosengeben, und in der nachconstantinischen Zeit geht die ganze Liebesthätigkeit in ein massenhaftes Almosengeben auf. Dieses um so mehr, als jetzt, eine weitere Folge des gesetzlichen Wesens, das Almosengeben als verdienstlich, als sündentilgend angesehen wird.

Daß den Almosen eine genugthuende, sündentilgende Macht

innewohnt, ist schon im 2. Jahrhundert keine unerhörte Rede. Weil man die Rechtfertigung durch den Glauben nicht mehr verstand, wurde die Sündenvergebung früh schon von der Erfüllung der göttlichen Gebote abhängig gemacht. „Selig sind wir," schreibt schon Clemens von Rom, „wenn wir die Gebote Gottes in Einmüthigkeit der Liebe halten, daß uns durch die Liebe unsere Sünden vergeben werden,"[13] und wenn wir im Briefe des Barnabas die Mahnung lesen[14] „arbeite mit deinen Händen zur Erlösung von deinen Sünden," so ist auch damit gemeint, daß wer mit seiner Arbeit dem Nächsten dient, dadurch Vergebung der Sünden erwirbt. Eigenthümlich stellt Hermas den Segen, den die Almosen bringen, dar. Er vergleicht[15] die Reichen den Pfählen, an denen die Weinstöcke angebunden sind. Der Pfahl bringt selbst keine Frucht, dient aber dem Weinstock, daß er Frucht bringen kann, und so kommt die Frucht ihm zu gute, daß er mittelbar doch Furcht bringt. Der Reiche hat wenig Gebet, und sein Gebet ist kraftlos. Indem er aber dem Armen hilft, betet dieser für ihn, und dieses Gebet ist fruchtbar. Gott schenkt dem Reichen alles Gute, weil der Arme für ihn betet. Aber diese vereinzelten Aussprüche sind doch noch etwas anderes als die systematische Einfügung der Almosen in die Heilsordnung. Eine solche finden wir zuerst bei Origenes und Cyprian und damit die Grundlagen dessen, was sich später so bedeutsam entwickelt und das ganze Mittelalter hindurch traditionell bleibt.

Voraussetzung ist der allgemein angenommene Satz, daß die Taufe nur Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden gewährt. Da nun der Christ auch nach der Taufe noch sündigt, so fragt sich's, wie er die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden erlangt. Nach Origenes bedarf es dazu eines von dem Menschen selbst zu bringenden Opfers. Als solches gilt in erster Linie das Martyrium. Das Marty-

rium ist eine Fortsetzung des Opfers Christi und hat wie dieses, allerdings, wie Origenes hinzufügt, nur in Kraft des Opfers Christi, eine sühnende Kraft, die dann auch von dem Märtyrer im Wege der Fürbitte andern zugewendet werden kann. Allein auch dieser eine Weg zur Sündenvergebung genügt noch nicht, denn es gibt nicht immer Märtyrer in der Kirche. Origenes kennt denn auch noch andere Wege der Sündenvergebung, und unter diesen stehen die Almosen voran. Neben ihnen die Vergebung der von andern gegen uns begangenen Sünden, die Fülle der Liebe und endlich die öffentliche Kirchenbuße. Während die letztere für die schweren, die Todsünden, bestimmt ist, sind die Almosen vor allem das Mittel, die täglichen geringeren Sünden zu bedecken.[16]

Noch stärker betont Cyprian die sündentilgende Kraft der Almosen, ja man kann sagen, er hat zuerst den Weg eingeschlagen, der dann bis zur Reformation nicht wieder verlassen wird. Seine Schrift „über die guten Werke und Almosen“ ist hier nach allen Seiten hin grundlegend. Auch Cyprian geht von dem Satze aus, daß die Taufe nur die ihr vorangehenden Sünden wegnimmt. So hätte uns die Taufe und die Sündenvergebung in der Taufe nichts geholfen, wenn Gott nicht „einen Weg des Heils durch Werke der Barmherzigkeit eröffnet hätte, daß wir die Sündenflecke, die wir später uns zuziehen, durch Almosen abwaschen.“[17] Deutlich läßt sich auch bei Cyprian der Weg erkennen, auf dem die Almosen in bisher unerhörter Weise in die Ordnung der Sündenvergebung eingedrungen sind. Bisher betrachtet man das bußfertige Gebet als das Mittel die Sündenvergebung zu erlangen. Auch die öffentliche Kirchenbuße unterscheidet sich nur so von der Buße für die täglichen Sünden, daß dabei das reumüthige Gebet des Einzelnen von dem Gebet der Gemeinde unterstützt wird. Jetzt combinirt Cyprian Gebet und Almosen. Das Gebet ist un-

fruchtbar, wenn es nicht von Almosen begleitet wird. Die Almosen machen es erst kräftig. „Denn der am Tage des Gerichts den Werken und Almosen ihren Lohn geben wird, der hört auch jetzt das mit Almosen verbundene Gebet gütig an.“ [18] Zur Begründung dieser Sätze greift Cyprian nun auf das Alte Testament und namentlich auf die Apocryphen zurück. Nicht bloß Ps. 41, 1, Dan. 4, 24 werden herangezogen, sondern Cyprian ist auch der erste, der die Apocryphen benutzt und die apocryphische über die Linie des Alten Testaments hinausgehende Werthschätzung der Almosen in die Kirche einführt. Da finden wir Tob. 12, 9 und vor allem Sir. 29, 12 und 3, 33: „Wie das Wasser Feuer auslöscht, so löschen die Almosen die Sünden aus.“ Cyprian hat die dem nachexilischen Judenthum eigenthümliche Beurtheilung der Almosen, die wir oben kennen lernten, in die kirchliche Beurtheilung hinein geleitet, wie es denn auch charakteristisch ist, daß er gerade von den Apocryphen einen so reichlichen Gebrauch macht. Dem entsprechend werden dann auch neutestamentliche Stellen verwendet, namentlich Luc. 11, 41. Hier lehrt der Herr nach Cyprian, daß man nicht sein Aeußeres, sondern sein Inneres reinigen soll, und fügt hinzu, daß das durch Almosen geschehe.[20] Tabea dient als Beispiel, daß Almosen vom Tode, selbst vom leiblichen Tode erretten. So treten die Almosen als sündentilgend neben die Taufe. „Wie durch das Bad des heilsamen Wassers das Feuer der Hölle ausgelöscht wird, so wird durch Almosen und gute Werke die Flamme der Sünden gedämpft.“ [21]

Von da an tritt der Gedanke, daß Almosen sündentilgend sind, nicht wieder zurück. Er begegnet uns in der ältesten uns erhaltenen Predigt, dem sogenannten zweiten Briefe des Clemens,[22] wo Almosen die Reue der Sünde genannt werden, in den apostolischen Constitutionen, wo ermahnt wird, „wenn du etwas erwirbst durch die Arbeit deiner Hände, so gib, damit

du an der Sühne deiner Sünden arbeitest"[23] und bei Lactanz, wo es heißt: „Groß ist der Lohn der Barmherzigkeit, den Gott verheißt, daß er alle Sünden vergeben will." Uebrigens betont Lactanz die sündenvergebende Kraft der Almosen bei weitem nicht in dem Maße wie Cyprian. Bei ihm tritt vielmehr der Gedanke der Humanität in den Vordergrund, die alle Werke der Liebe hervorbringt und ein Stück der Gerechtigkeit ist, welche von den Christen erfordert wird.

Ueberhaupt wirken sich die von Cyprian entwickelten Gedanken in der vorconstantinischen Zeit noch weniger aus. Noch war zu viel wirkliche Liebe da, als daß es der in dieser Verbindung der Almosen mit der Sündenvergebung liegenden Antriebe bedurft hätte. Die Zeit der Noth und des Kampfes bot so viel Gelegenheit, seine Opferwilligkeit zu beweisen, daß es nicht nöthig war, sich selbst noch besondere Opfer aufzuerlegen. So lange, um wieder Ausdrücke Cyprians zu gebrauchen, „die purpurne Krone" des Martyriums winkte, konnte die durch freiwillige Hingabe des eigenen Vermögens als Almosen zu erlangende „weißglänzende Krone" keinen großen Reiz ausüben. Als aber der Sieg errungen, als die Kirche zur herrschenden geworden war, als bei der Masse von Scheinchristen die Liebe nachließ, während doch die Noth sich steigerte, und eine Massenarmut einriß, wie sie die frühere Zeit nicht kannte, da fangen diese Gedanken an, in steigendem Maße die Liebesthätigkeit zu bestimmen und zu trüben. Die Motive werden andere. An die Stelle der einfältigen Liebe tritt die Rücksicht auf den Segen, den die Almosen bringen; statt auf den Armen sieht man auf sich selbst und was man selbst davon hat. Das muß aber allmählich zerstörend auf die Liebesthätigkeit wirken. Die Gemeindearmenpflege verkümmert, an ihre Stelle tritt einerseits massenhaftes Almosengeben, andererseits die anstaltliche Wohlthätigkeit, das Hospital und das Kloster. Bei dieser Umwand-

lung haben allerdings noch andere Ursachen mitgewirkt; aber im tiefsten Grunde liegt doch als Hauptursache jene bei Cyprian zuerst bestimmt ausgesprochene Anschauung von der sündentilgenden Macht der Almosen. Auch die nachconstantinische Zeit leistet noch Großes, in mancher Beziehung sogar noch Größeres, jedenfalls Glänzenderes auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit, aber die einfältige lautere und darum so gesegnete Liebesübung der ersten Jahrhunderte ist es nicht mehr.

Drittes Buch.

Nach dem Siege.

Erstes Kapitel.

Eine untergehende Welt.

Die Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit ist nur zu verstehen, wenn man sie hineinstellt in den Zusammenhang der ganzen kirchengeschichtlichen, ja der weltgeschichtlichen Entwickelung, denn nur so wird man die ihr in jeder Zeit gestellte eigenthümliche Aufgabe, und wie sie in Lösung derselben zugleich an der Lösung der weltgeschichtlichen Aufgabe, wahrlich nicht als der geringste und unbedeutendste Factor, mitgearbeitet hat, zu verstehen, und ihren mit den Zeiten wechselnden Charakter recht zu würdigen im Stande sein. Vergegenwärtigen wir uns denn zunächst die mit Constantin beginnende letzte Periode des römischen Reichs.[1]

Constantins Regierung, seine auf eine Restauration des Reiches gerichteten Thaten sind schon damals nach ihren Erfolgen sehr verschieden beurtheilt. Während die Heiden in ihm den Verderber des Reichs sahen, und alle Noth, die von seiner Zeit an in steigendem Maße über das Reich hereinbrach, nur als Folge der Verdrängung der vaterländischen Religion durch das Christenthum, erschien er den Christen als der mit dem Heiligen-

schein umgebene Wiederhersteller des Reiches, und seine Thaten galten ihnen im eigentlichen Sinne als rettende Thaten. Im Grunde hatten sie beide recht, denn wie ein kräftiges Heilmittel einem kranken Körper eingeflößt, zwar für den Augenblick eine das Verderben aufhaltende heilsame Reaction hervorruft, andererseits aber, weil dem Körper doch die Kraft zu dauernder Gesundung fehlt, zerstörend wirkt und den Tod nur um so sicherer macht, so haben auch die Thaten Constantins diese doppelte Wirkung ausgeübt. Nach der einen Seite wirkten sie erhaltend, ihnen dankt das Reich die letzte ihm noch beschiedene Lebensfrist; nach der andern Seite mußten sie die Auflösung des siechen Reichskörpers nur um so gewisser herbeiführen. Seit Constantin ist das römische Reich trotz der rettenden Thaten des Kaisers, ja in gewissem Sinne eben durch dieselben eine untergehende Welt.

Drei Stücke sind es vornehmlich, welche die von Diocletian schon vorbereitete, mit Constantin zum vollen Durchbruch kommende letzte Periode des römischen Reiches kennzeichnen.

Zuerst der völlig veränderte Charakter des Kaiserthums selbst. Die bis dahin, wenn auch nur zum Schein, noch fest gehaltenen Formen der Republik werden jetzt gänzlich abgestreift, der Imperator wird zum Dominus, zum unumschränkten Gebieter. Orientalischer Pomp, eine zahlreiche Hofdienerschaft, ein aufs feinste ausgearbeitetes Ceremoniell ist darauf berechnet, ihn vom Volke abzuschließen und seine Person als eine geheiligte erscheinen zu lassen. Selten nur sieht ihn das Volk, dann nur im höchsten Pomp, umgeben von der goldbeschildeten Leibwache, mit dem Purpur und Perlendiadem. Nur von fern darf die Menge einen scheuen Blick auf diese Herrlichkeit werfen. Schwer ist der Zugang zu ihm, zwischen ihm und dem Volke steht ein Heer von Beamten, durch die alles an ihn gebracht und wiederum seine Befehle eingeholt werden, während er selbst

wie ein alles lenkender Gott in den „heiligen Gemächern“ seines Palastes im Verborgenen thront.

Zweifellos übte dieses fein berechnete neue Regierungssystem einen heilsamen Einfluß. Der Thron ist gesicherter, die Soldatenaufstände, die Kaisermorde, die in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts das Reich an den Rand des Verderbens gebracht hatten, werden seltener. Es bildet sich wieder eine Art von Legitimität, wenn auch nicht, wie wir sie denken, mit fester Erbfolge, doch so, daß man sich dem einmal anerkannten Kaiser gegenüber zur Treue verpflichtet weiß und es für Sünde hält, sich gegen ihn aufzulehnen. Aber das Regierungssystem hatte doch auch seine bedenkliche Kehrseite. Die eigentliche Regierung lag in den Händen der Bureaukratie. Sich selbst zu regieren war das todesmatte Volk nicht mehr im Stande, jede Selbstverwaltung hatte längst aufgehört. Alles, was geschah, kam von oben herab. Aber der Kaiser wurde wiederum seinerseits regiert, während er zu regieren meinte. Er sah nur, was er sehen sollte, und hörte nur, was er hören sollte. Wie es wirklich im Reiche aussah, das erfuhr er nicht, sondern nur, was ihm seine alles notirenden, alles registrirenden Beamten zu berichten für gut fanden. Nie ist ein Herrscher (schon Diocletian klagt darüber) unerhörter betrogen, als der römische Kaiser; nie sind in einem Staate die Gesetze schlechter gehalten, als in dem absolut regierten römischen. Kriechend devot, sich scheinbar jedem kaiserlichen Befehl unterordnend, wußte man doch jedes Gesetz, jeden Befehl zu umgehen. Von diesen durch und durch lügenhaften und intriguanten Beamten hatten nur wenige das Wohl des Volkes im Auge, die meisten waren nur auf ihren Vortheil bedacht, jeder Bestechung zugänglich, nur darnach strebend, sich selbst nach oben zu bringen, in hohe Gehalte, in glänzende Stellungen, in die möglichste Nähe der allen Segen spendenden kaiserlichen Sonne. Die entsittlichenden

Einflüsse, die der Despotismus ausübt, kommen in der Corruption der Beamtenwelt aufs abschreckendste zu Tage. Die Gerichte waren nicht besser. Sie waren, wie Ammianus Marcellinus[2] sagt, nicht Tempel der Gerechtigkeit, sondern Gruben und Schlingen, aus denen die, welche sich nicht zu helfen wußten, mochten sie noch so unschuldig sein, erst nach Jahren und bis aufs Mark ausgesogen herauskamen, während die Schuldigen, wenn sie nur die Schliche kannten, straflos blieben. Durch Bestechung war alles zu erreichen. Dem Mächtigen, dem Reichen war es leicht, auch seinem Unrecht zum Siege zu verhelfen; dem Armen war es schwer, wenn nicht unmöglich, sein Recht zu erlangen.

Sodann ist Constantin der erste Kaiser, der im Bewußtsein, daß es nöthig sei, der sinkenden römischen Kraft neues frisches Blut zuzuführen, die Germanen heranzieht, ihre Aufnahme im Reiche, im Heer, im persönlichen Dienst des Kaisers begünstigt und damit eine Entwickelung einleitet, die für die Folge von der höchsten Bedeutung wird. In stets wachsendem Maße mischten sich von jetzt an Germanen unter die römische Bevölkerung. Sie kamen als Kriegsgefangene und Sklaven, als freiwillig in den römischen Dienst tretende Söldner, als einzelne Abenteurer, die im Reiche ihr Glück zu machen suchten, als große innerhalb der Reichsgrenzen angesiedelte Haufen, und bald konnten sie reden, wie Tertullian die Christen reden läßt: „Wir sind von gestern her und erfüllen Alles." Germanen bebauen als Colonisten die Aecker, dienen als Sklaven in den Häusern, als Beamte in den Bureaus, als Hofleute im kaiserlichen Palaste, füllen die Cadres der Legionen, befehligen die Heere als Officiere und Generäle, regieren den Staat als Minister.

Gewiß dem alternden Staate wurden damit neue Kräfte zugeführt, und diesen dankte er zum Theil wenigstens seine noch zeitweilige Erhaltung. Waren es doch meist Germanen,

die jetzt unter römischen Feldzeichen fechtend die Grenzen des Reichs gegen ihre eigenen Stammesgenossen noch nothdürftig schirmten. Noch bedeutsamer war die Mischung von Germanen und Römern für die Zukunft. Die ins Reich aufgenommenen Germanen kamen der römischen Cultur nahe, sie gewannen Sinn dafür, sie wurden erzogen, einmal ihre Erben zu werden, und blieben doch ihren Stammesbrüdern nahe genug, um diese selbst wieder zu cultiviren. Rom diente, als es die Germanen aufnahm, ohne es zu wissen, höheren Zwecken,[3] aber in Wirklichkeit haben wir doch bereits den Anfang der Eroberung des Reichs durch die Germanen, den Anfang der Bildung einer neuen römisch-germanischen Welt vor uns, und dieselbe That, die unter den früheren Kaisern staatserhaltend gewirkt, mußte später zum Verderben des Reichs ausschlagen. Valens, als er den Gothen gestattete, über die Donau zu gehen, that im Grunde nichts anderes, als was viele Kaiser vor ihm zum Segen des Reiches gethan hatten, und unterschrieb damit doch, ohne es zu ahnen, das Todesurtheil Roms.

Doch die eigentlich entscheidende That Constantins ist erst die, daß er dem Reiche im Christenthum eine neue religiöse Grundlage gab. Zuerst nur anerkannt, wurde das Christenthum als die Religion der Herrscher bald die herrschende, dann die allein herrschende Religion. Das Reich wurde wenigstens äußerlich ein christliches. Wie man auch sonst über den ersten christlichen Kaiser urtheilen mag, jedesfalls wird man anerkennen müssen, daß diese That Constantins eine im eminentesten Sinne staatserhaltende war. Ohne das neue religiöse Ferment des Christenthums wäre eine Restauration des Reiches überhaupt nicht möglich gewesen. Aber allerdings auf die Dauer kräftigen, wirklich verjüngen und länger erhalten hätte die christliche Religion das Reich nur können, wenn es auch zu einer wirklichen Durchdringung des Volkslebens mit dem

Sauerteige des Evangeliums gekommen wäre. Dazu kam es aber auch nicht einmal annähernd, und deßhalb mußte das Christenthum nach der andern Seite hin zerstörend und zersprengend wirken. Es ist eine Wahrheit darin, wenn man gesagt hat: Die alte Welt ist am Christenthum gestorben.

Suchen wir uns diesen auf den ersten Blick auffälligen Satz klar zu machen, so müssen wir davon ausgehen, daß ein ächter Römer sein und zugleich ein Christ im Grunde ein unlösbarer Widerspruch war. Wer Christ wurde, der brach, mochte er es auch nicht wissen, mit der ganzen bisherigen Vergangenheit, er verneinte den ganzen Bestand des staatlichen, bürgerlichen, socialen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens. Denn dieses Leben war ja überall von Heidenthum durchdrungen; an welchem Punkte man auch seinen Wurzeln nachgeht, immer stößt man in der Tiefe auf heidnische Gedanken. Daher mußte das Christenthum in alle Verhältnisse des Lebens Keime der Spaltung hineintragen, die allmählich lockernd und auseinandersprengend wirkten, wie das Wasser allmählich die härtesten Felsen auseinandertreibt. Die Christen selbst, ich wiederhole es, hatten davon kein, wenigstens kein klares Bewußtsein. Sie hielten sich für gute Bürger. Wie oft berufen sie sich in den Apologien gegenüber dem Vorwurf der Staatsfeindlichkeit darauf, daß sie ihre staatsbürgerlichen Pflichten treu erfüllen, die Steuern pünktlich bezahlen, den Kaiser ehren, der Obrigkeit gehorsam sind. Das war ja alles ganz richtig; aber im Stillen hatten die Christen doch ein Gefühl davon, daß ihnen der heidnische Staat eigentlich ein fremder war, und artete dieses Gefühl nicht in Feindschaft aus, weil sie sich an das apostolische Wort: „Jede Obrigkeit ist von Gott," gebunden wußten, so ist die Grundstimmung doch Gleichgültigkeit gegen den Staat. Lange hat in ernsten christlichen Kreisen jede positive Theilnahme am Staatsleben, die Uebernahme eines obrig-

keitlichen Amtes, der Soldatendienst als Sünde gegolten. Das Gottesreich war den Christen doch mehr als das römische Reich, die Kirche mehr als der Staat. Da fanden sie den Mittelpunkt ihres Lebens, und so lange der Staat dem Christenthum feindlich gegenüber stand (vergessen wir nicht, das dauerte Jahrhunderte lang), konnte es gar nicht anders sein, die Kirche wurde zum Staat im Staate. In der Gemeinde fand der Christ seinen Halt, ihr gehörte seine Liebe und ihr diente er zuerst; dort suchte er nicht bloß das Wort des Lebens und was ihm zur Seligkeit diente, dort suchte er auch bei dem bischöflichen Gerichte sein Recht und Hülfe, wenn er in Noth war.

Man könnte nun erwarten, das sei anders geworden, als die Stellung des Staats zur Kirche eine freundliche wurde, als das Staatsoberhaupt selbst der Kirche angehörte und bald auch das ganze Volk. Aber damals war die Kirche schon ein Staat im Staate und blieb es. Denn die Macht der Kirche erkennend und in der Hoffnung, sich diese Macht freundlich zu stimmen, gingen Constantin und seine Söhne vielmehr darauf aus, die Macht und den Einfluß der Kirche noch zu mehren. Die Gerichtsbarkeit der Bischöfe wurde anerkannt, sogar noch erweitert, die Kirche mit Gunstbezeugungen, mit Privilegien, Steuerfreiheiten, Reichthümern überschüttet. So wächst die Kirche, während der Staat abnimmt, ja man kann sagen, sie saugt den Staat geradezu aus. Ein Blick in die Zeit zeigt es, das eigentliche Leben ist auf Seiten der Kirche; der Staat alternd, die Kirche jugendfrisch; auf Seiten des Staats zunehmende Mattigkeit, auf Seiten der Kirche Mehrung der Kraft und des Einflusses; dort ein sklavisches von der Despotie geknicktes Geschlecht, hier Sinn für Freiheit. Waren es doch die Diener der Kirche allein, die es noch wagten, den launenhaften Despoten gegenüber das Volk zu vertreten. Dort sittliche

Corruption, hier wenigstens in den großen Gestalten der Kirchenhäupter und auch noch in Tausenden ihrer Glieder sittlicher Ernst, der, mochte er auch falsche Bahnen einschlagen und in asketischer Entsagung das Heil suchen, immer doch imponirte. Der Staat verarmt, die Kirche wird reich; der Staat verliert seinen Einfluß auf das Volksleben, die Kirche gewinnt was der Staat verliert; der Staat zersplittert, die Kirche schließt sich zu einer immer compacteren Einheit zusammen. Während zwei und drei Kaiser in Constantinopel, in Mailand, in Trier sich in die Macht theilen, wird das vom Kaiser verlassene Rom der kirchliche Einheitspunkt und schickt sich an, zum zweiten Male in anderer Weise die Welt zu beherrschen. Welche geistigen Kräfte büßte der Staat ein, weil alle geistig bedeutenden Persönlichkeiten von der Kirche angezogen wurden. Wie viele Tausende von Bürgern gehen ihm in einer Zeit, wo doch jede Hand, die den Pflug, jeder Arm, der das Schwert führen konnte, unersetzlich war, dadurch verloren, daß die Christen schaarenweise in die Wüste zogen, um dort in der Einsamkeit dem Ideal einer vermeintlichen christlichen Vollkommenheit nachzujagen. Welche materielle Einbuße erlitt der Staat durch die Privilegien und Steuerfreiheiten der Kirche und dadurch, daß diese so große Schätze, so massenhaftes Grundeigenthum sammelte. Es geht ein Zug von Staatsflucht durch die Zeit, und diese Flucht geht zur Kirche. Zu ihr floh alles, was sich den Bedrückungen des Staats zu entgehen sehnte. Wohl vergalt das die Kirche dem Staate damit, daß sie einen sittlichenden Einfluß auf das Volk ausübte, aber doch nicht in dem Maße, daß darin ein wirklicher Ersatz gelegen hätte. Denn daran fehlte es eben, der Sauerteig des Evangeliums drang nicht durch, zu einer wirklichen Christianisirung des römischen Reiches kam es nicht, und so wirkt das Christenthum doch zuletzt mehr zersetzend als erhaltend.

Jetzt wird es klar sein, daß und weßhalb die Thaten Constantins das Reich nicht retten konnten, in welchem Sinne sie selbst noch zur Auflösung desselben beitrugen. Es ist eine untergehende Welt, die wir vor uns haben. Ueberall Zerfall. Es liegt etwas Greisenhaftes in der Physiognomie der Zeit. Die Bevölkerung nimmt ab, der Zahl und der Kraft nach. Industrie, Handel, Kunst, Wissenschaft, alles ist am Untergehen. Die finanziellen Verlegenheiten nehmen zu, die Lasten, die das Volk zu tragen hat, werden immer unerträglicher. Was das Schlimmste ist, die Sittlichkeit sinkt tiefer und tiefer. Unzucht, selbst unnatürliche Laster gehen wieder stärker im Schwange. Ein halbbarbarischer Luxus vergeudet, was noch an Besitz vorhanden ist. Es ist als wollte man die Zeit noch auskosten. Verlogenheit und Falschheit werden Grundzüge des römischen Charakters. Wie mancher deutsche Gaukönig ist allzu vertrauend der römischen Tücke erlegen, wie manchen Einfall der Barbaren hat römischer Wortbruch verschuldet. Man fühlt es wohl, daß die Sittlichkeit im Sinken ist; man gibt drakonische Gesetze, die Justiz wird, wie es in solchen Zeiten geht, grausam und hart. Es hilft nichts, denn die Gesetze werden nicht gehalten, und die Richter sind ebenso corrumpirt wie das ganze Volk. Und dieses in sich zerfallende Reich ist nun umlagert von den Schaaren der Germanen, die, nach den Herrlichkeiten Roms und Griechenlands lüstern, nur des Augenblicks harren, da sie ihnen zur Beute werden müssen. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann die Stunde des Untergangs für das Reich schlagen wird.

Auffallender Weise haben die Lehrer der Kirche, auch die scharfblickenden Männer der Zeit davon kein Bewußtsein, daß sie in einer untergehenden Welt leben und wirken. Lesen wir z. B. die Gedächtnißrede, die Ambrosius dem in Mailand verstorbenen Kaiser Theodosius d. Gr. gehalten hat,[4] so ist kein

Zweifel, Ambrosius glaubt wirklich an eine Wiedergeburt des römischen Reiches durch die That Constantins, und nichts liegt ihm ferner, als der Gedanke an den baldigen Untergang dieses Reiches. Er stellt Theodosius neben Constantin; was Constantin begonnen, das hat Theodosius vollendet. Das Reich hat wieder Einen Glauben. Er erinnert daran, daß seine Mutter Helena dem ersten christlichen Kaiser zwei Nägel aus dem wiederaufgefundenen heiligen Kreuze schenkte. Den einen befestigte Constantin in der kaiserlichen Krone, den andern im Zügel seines Pferdes. „O weise Helena," ruft Ambrosius aus, „die dem Kreuze seinen Platz anwies auf dem Haupte des Kaisers, daß in dem Kaiser das Kreuz verehrt werde. O guter Nagel, der das Römische Reich zusammenhält." Ambrosius glaubt wirklich, daß die Krone durch das Kreuz neuen Glanz empfangen hat, daß der christliche Glaube der Nagel ist, der das Reich zusammenhält. Wie nahe dieses Reich trotz der heiligen Nägel bereits dem Untergange war, das sah Ambrosius nicht. Und doch hatte die Eroberung des Reiches durch die Germanen bereits begonnen. Die Goldbeschildeten, die dort an der Leiche des Kaisers Wache hielten, die Generäle, die das Heer befehligten, die Minister, die den unmündigen Söhnen des dem Reiche zu früh entrissenen großen Regenten zur Seite standen, waren Germanen. Die Gothen standen bereits in Thracien und, wenn dem Ambrosius durch ein Wunder die Augen für die Zukunft aufgethan wären, so hätte er den Mann schon vor sich gesehen, der zum ersten Mal seit den Zeiten der Gallier siegreich in die unbesiegte Roma einziehen sollte, den gewaltigen Gothen Alarich.

Wie Ambrosius ergeht es den andern auch. Sie können sich der Erkenntniß nicht entziehen, daß seit das Römische Reich christlich geworden, die Noth und das Elend nach allen Seiten hin zunimmt, daß die Christianisirung Roms keineswegs eine

neue Blüte des Reichs im Gefolge gehabt hat. Sie haben auch der Frage, wie das zugeht, oft nachgedacht; die Vorwürfe der Heiden, daß die Noth die Strafe sei für das Verlassen der väterlichen Götter, nöthigte sie, darnach zu fragen, aber niemals kommt ihnen der Gedanke, daß das Reich untergehen, und die Barbaren an die Stelle der Römer treten könnten. Es war gut so. Denn das Bewußtsein, in einer untergehenden Welt zu wirken, würde ihre Arbeitsfreudigkeit gelähmt haben, und doch war ihre Arbeit nöthig, nicht zur Erhaltung des Reichs, wohl aber zur Verwirklichung der damals noch verborgenen Ziele Gottes. Es war auch natürlich so. Zu tief war der Glaube an die ewige Roma gewurzelt, zu sehr waren die Römer sich ihrer Culturüberlegenheit über die Germanen bewußt, als daß sie je hätten daran denken können, daß diese Barbaren ihre Stelle einnehmen sollten. Zwar auch der Gedanke fehlt nicht, daß die Noth eine Züchtigung Gottes und eine wohlverdiente Züchtigung für das entartete Geschlecht ist. Salvian hat das seinen Zeitgenossen mit ergreifenden Worten gepredigt und ihnen vorgehalten, daß die Germanen darum siegen, weil sie keusch, züchtig, wahrheitsliebend sind, die Römer aber unzüchtig und verlogen. Der Grundgedanke seines Buches von der Weltregierung Gottes ist eben der: Die Weltregierung ist das Gericht Gottes. Darum ist Afrika, das Land voll Unzucht, in die Hände der keuschen Vandalen gefallen. Aber dabei hielt man doch immer fest, daß die Züchtigung nur eine vorübergehende sei, und jeder Schimmer von Besserung, eine augenblickliche Erleichterung der Noth, ein vereinzelter Sieg über die Barbaren, ja nur ein freundliches Schreiben des Kaisers an den Senat rief gleich die kühnsten Hoffnungen wach, jetzt sei die Noth vorbei, und eine neue Blütezeit des Reiches im Anbrechen. Der Gedanke, daß je die Barbaren dem römischen Reiche und der römischen Cultur ein Ende machen könnten, fand in keines Römers, auch in keines

christlichen Römers Vorstellung Raum. So kommt denn auch bei den Verhandlungen über die göttliche Vorsehung, ihre Pläne und Absichten nichts heraus. Niemals ist die Frage nach der göttlichen Vorsehung so oft erörtert wie damals. Augustins großes Werk über den Gottesstaat geht davon aus, Orosius in seiner Schrift „über die Calamitäten der ganzen Welt“, Salvian in dem schon erwähnten Buche „über die göttliche Weltregierung“ behandeln sie. Jede neu hereinbrechende Noth ruft diese Frage wieder wach. Wie lebhaft wird sie nach der Niederlage bei Adrianopel, wo Valens fiel und die Gothen das römische Heer vernichteten (eine Niederlage, die überall einen Eindruck hervorbrachte, wie einst die von Cannä), besprochen. Aber der Behauptung der Heiden, aller Noth Ursache sei das Christenthum, unter den alten Göttern habe Rom geblüht, unter dem Christengott sei nichts als Elend, wußten die Christen nur den Nachweis entgegenzustellen, daß es auch unter den olympischen Göttern nicht an Noth gefehlt habe. Man stellte Rechnung und Gegenrechnung auf, aber so, daß immer der Eine sich nicht um die Rechnung des Andern kümmerte. Die ganze Betrachtungsweise hat etwas mechanisches; Strafe und Lohn des Himmels werden sehr äußerlich aufgefaßt. Die tiefere Bedeutung, welche die Ereignisse nach Gottes noch verborgenem Rathe hatten, vermochten weder die Heiden noch die Christen zu erkennen. Es fehlte noch der Schlüssel zum Verständniß der Zeit.

Wir haben den Schlüssel, denn wir wissen, wo Gott hinauswollte, und gerade diese Zeit, in der sich so recht das Wort erfüllte: „Gottes Fuß gehet in tiefen Wassern,“ die darum dem damals lebenden Geschlechte so unverständlich bleiben mußte, ist für uns klar und durchsichtig. Wenn Jemand fragte, welche Periode der Weltgeschichte er studiren müsse, um so recht einen unmittelbaren Eindruck von dem Walten der göttlichen

Vorsehung zu empfangen, so würde ich sagen: die Zeit der Völkerwanderung.

Nicht die Culturvölker der griechisch-römischen Welt, die Germanen sollten die Träger des Christenthums werden. Die alte Welt war zu sehr von heidnischen Traditionen durchdrungen, als daß das Christenthum in ihr hätte tiefe Wurzeln schlagen können. Sollten aber die Germanen in das Erbe der alten Culturwelt eintreten und die Arbeit der Griechen und Römer fortsetzen, so bedurfte es dazu der Vorbereitung, und dieser Vorbereitung dient die Zeit nach Constantin, ihr dienen auch, ohne es zu verstehen, Ambrosius, Augustin, Gregor und die andern großen Männer, an denen diese Zeit fast reicher ist als jede andere. Hat doch Augustin in seinem Werke „über den Gottesstaat," ohne es zu wissen, so zu sagen das Programm des Mittelalters geschrieben, denn das Mittelalter ist eigentlich nichts anderes als das Streben, die in jenem Werke niedergelegten Ideen zu verwirklichen.[5] Denken wir uns einmal, das römische Reich wäre schon früher, etwa damals als Marc Aurel an der Donau die andringenden Marcomannen nur mühsam noch zurückhielt, in die Hände der Germanen gefallen. Sie würden die ganze Cultur der alten Welt und das Christenthum mit spurlos vertilgt haben. Deßhalb der Aufenthalt, die letzte Frist, die dem Reiche durch Constantins That gewährt wird. Die Germanen sollten erst so weit heranreifen, um für die Erfüllung ihres hohen Berufes fähig zu werden. Nicht als Heiden, sondern als Christen sollten sie das Reich erobern. Wie ganz anders würde etwa ein Marcomannenfürst Rom behandelt haben als der Gothe Alarich! Und, die Hauptsache, die Kirche selbst mußte erst so weit erstarken, daß sie das Schutzdach abgeben konnte für die Culturschätze der alten Welt. Was davon herübergerettet ist in die neue germanische Culturwelt, das ist durch die Kirche gerettet; sie hat dafür gesorgt, daß der Faden

der Entwickelung nicht völlig abgerissen ist. Um das aber zu können mußte die Kirche neben dem Staate, ein Staat im Staate, erstarken, reich werden, Macht und Einfluß gewinnen. Was sie gewinnt, geht freilich dem damaligen Staate verloren, aber um der Menschheit erhalten zu werden. In der Kirche werden die Culturschätze der alten Welt, was sie durch die Jahrtausende erarbeitet, für eine spätere Zeit geborgen, denn als der Staat unterging, ging die Kirche nicht mit unter, sie blieb und übermittelte das Gerettete den jungen Völkern, erzog sie zu einer neuen Cultur. Und erst dann, als die weitere Entwickelung so vorbereitet war, wurde weit hinten in Asien das Zeichen zur Umwälzung gegeben. Die Hunnen stürzen sich auf die Gothen; die Gothen dringen hinüber ins römische Reich. Die Todesstunde der alten Welt hat geschlagen. Aber jetzt mag das römische Reich zertrümmert werden, der Faden der Culturentwickelung reißt nicht ab, die neuen Völker werden die Erben der alten.

Von hier aus verstehen wir die Aufgabe der Liebesthätigkeit in dieser Zeit als eine doppelte. Sie soll zuerst, daß ich so sage, helfend und tröstend am Sterbebette der alten Welt stehen. Es sind Zeiten der furchtbarsten Noth, des massenhaftesten Elends, wie sie sonst nicht wiederkehren in der Weltgeschichte. Die Liebe, die christliche Barmherzigkeit hat die Todesschmerzen der sterbenden Welt wenigstens gemildert und gelindert, und, konnte sie auch dem Elend im Großen nicht wehren, doch im Einzelnen viele Thränen getrocknet und Unzähligen Trost und Erquickung geboten. Sie sollte aber auch helfend und dienend an der Wiege der neuen Zeit stehen. Die christliche Liebesthätigkeit ist ohne Zweifel eine der hauptsächlichsten erziehenden Mächte geworden für die jungen germanischen Völker, hat sie für die Kirche gewinnen helfen, sie an die Kirche gefesselt und nach den verschiedensten Seiten hin an ihrer Umwandlung mitgearbeitet.

Was die christliche Liebe zur Lösung der zweiten Aufgabe, was sie zur Erziehung der germanischen Völker gethan hat, das wird ausführlich erst dann zur Sprache kommen, wenn wir uns mit den Anfängen des Mittelalters beschäftigen. Zunächst haben wir es mit der Liebesthätigkeit in der untergehenden alten Welt zu thun.

Eine untergehende Welt — welche Summe von Jammer und Elend, von Angst und Noth liegt in dem einen Worte! Versuchen wir es, einen Blick hineinzuthun, um im Einzelnen deutlicher zu erkennen, welche Riesenarbeit der christlichen Liebe jetzt oblag.

Durchblättert man die Schriften der Zeit, die Predigten der großen Kirchenlehrer, ihre Briefe, ihre gelehrten und ihre erbaulichen Schriften, so vernimmt man tausendfache Klagen und Seufzer über das allenthalben herrschende Elend, aber keine Klage kehrt so oft wieder wie die über den zunehmenden Steuerdruck. Stellen wir denn diesen Zug aus dem Jammerbilde der untergehenden Welt, der für das ganze Bild so überaus bezeichnend ist, auch voran. Schon vor Constantin vernimmt man solche Klagen, jetzt werden sie zum herzzerreißenden Nothschrei des ganzen Volkes. Kannte doch der damalige Staat kaum noch andere Interessen als fiskalische. Das ganze Land wurde wie eine Domäne des Kaisers behandelt, aus der seine Beamten so viel Geld wie nur irgend möglich mit immer neuen Künsten und Gewaltthaten herauszupressen bemüht waren. Denn man brauchte in Constantinopel Geld, viel Geld. Zunächst verschlang die Hofhaltung ungeheure Summen. Eine glänzende Hofhaltung, orientalischer Pomp und Luxus gehörte ja, wie wir oben sahen, zu dem neuen von Diocletian begonnenen, von Constantin durchgeführten Regierungssystem. Alles war darauf berechnet, dem Volk zu imponiren. Der Kaiser thronte jetzt in seinem Palaste, in den „heiligen Gemächern,“ umgeben von den

sieben Großwürdenträgern der Krone und einem Heere von Hofbeamten, Kammerherrn, Eunuchen, Trabanten und unzähligen Dienern aller Art. Im Palaste rauschte alles von Seide, blitzte alles von Gold und Juwelen. Die Großwürdenträger bezogen große Gehalte, der ganze Troß verschlang ungeheure Summen. Eine gelegentliche Notiz belehrt uns, daß ein Hofkoch außer seinem erheblichen Gehalte 20 Portionen aus der kaiserlichen Küche bezog, und Julian, der hier, freilich nur auf kurze Zeit, aufräumte, sagt spöttisch, ein Hofbarbier gehe im Aufzuge eines Finanzraths einher. Dann das Heer, das schlechter als früher, doch ungleich mehr kostete, denn Offiziere und Soldaten waren verweichlicht; dann die zweite Armee von Civilbeamten, die ganze vielgegliederte Bureaukratie, die jetzt als zur Verwaltung des Reiches nothwendig galt, die prätorianischen Präfecten, die Diöcesanen, die 120 Provinzialgouverneure, von denen jeder außer den Sporteln 90 000 ℳ Gehalt bezog, die Schaaren von Beamten und Schreibern niederen Grades. Vergessen wir nicht, was die Spiele kosteten, die noch immer mit steigendem Prunk gefeiert wurden, was die Bauten kosteten, zu allen Zeiten eine besondere Liebhaberei despotischer Herrscher, auch nicht die Haufen Goldes, welche die Barbaren, die man nicht mehr im Zaume halten konnte, dem Namen nach als kaiserliches Gnadengeschenk, in Wirklichkeit als Tribut davontrugen; bringen wir endlich in Anschlag, daß es nie eine untreuere Beamtenwelt gegeben hat als damals, daß Unterschlagungen und Veruntreuungen im größten Maßstabe an der Tagesordnung waren und oft die kaiserliche Haushaltung geradezu in Verlegenheiten brachten: so werden wir uns einen ungefähren Begriff davon machen, was der Staat verschlang. Zu schützen war der Kaiser das Volk nicht mehr im Stande, er konnte es nur noch aussaugen. „Eines Herrlichkeit ist das Verderben aller," sagt Salvian.[6]

Das Alles sollte nun von einer Bevölkerung aufgebracht

werden, die schon arm, täglich mehr verarmte. Denn die Reichen, die hohen Beamten, die großen Grundbesitzer, auch die Kirche und ihre Diener erfreuten sich, Dank der kaiserlichen Gunst, großer Freiheiten und Privilegien. „Wenn eine Steuer auferlegt werden soll,“ sagt Salvian, der wohl hie und da übertreiben mag, aber doch gewiß den allgemein verbreiteten Klagen Ausdruck gibt, „dann wissen die Reichen dafür zu sorgen, daß die Armen die Hauptlast zu tragen haben, während, wo eine Steuererleichterung eintritt, sie es so einzurichten verstehen, daß die Armen nichts, sie alles bekommen.“[7] Die Masse des Volks, die an Kopfzahl jährlich abnahm, deren Besitzstand durch die Kriege, durch die Einfälle der Barbaren fort und fort noch geschmälert wurde, trug allein die schwere Last. Vespasian hatte zu seiner Zeit das ganze Steuerbedürfniß des römischen Reiches auf 600 Millionen Mark jährlich veranschlagt. Damals mochte das Reich ungefähr 90—100 Millionen Einwohner zählen. Es kamen also auf den Kopf durchschnittlich 6—7 ℳ. Jetzt mußte allein Gallien, das doch höchstens 8 Millionen Einwohner zählen konnte, bloß an Grundsteuer 384 Millionen Mark aufbringen, also auf den Kopf etwa 48 ℳ. War nun auch die Grundsteuer die höchste von allen Steuern, so kamen doch noch eine Menge anderer Lasten hinzu, Kopfsteuer, Zölle und Gefälle verschiedener Art, Naturalleistungen, so manches unter außerordentlichen Titeln, Kronengold beim Regierungsantritt der Kaiser und vieles andere.

Schlimmer fast noch als die Höhe der Steuern war die Härte, mit der sie eingetrieben wurden. Menschlich gesinnte Kaiser suchten wohl zu mildern, aber sie konnten nicht. Sollte die Staatsmaschine nicht still stehen, so mußte man dem verarmten Volke auspressen, was nur irgend möglich war. Was wußte auch der Kaiser davon, wie seine Beamten mit dem Volke umgingen! Er las in seinen heiligen Gemächern nur die rosig gefärbten Berichte, die ihm erstattet wurden, drang aber je

einmal eine Klage bis zum ihm durch, so war sicher schon durch Bestechung dafür gesorgt, daß sie ihm als lauter Lug und Trug vorgestellt wurde, und die Klagenden konnten froh sein, wenn ihnen nichts ärgeres widerfuhr, als daß sie mit abgeschnittenen Ohren wieder heimgeschickt wurden. Den Finanz- und Steuerbeamten war jede neue Steuer eine Lust, vom höchsten bis zum niedrigsten Official herab. Gab sie ihnen doch Gelegenheit, auch sich selbst zu bedenken und ihre eigenen Taschen zu füllen, oder auch sich als recht tüchtige Beamten zu erweisen, indem sie aus lauter Liebedienerei und um sich die kaiserliche Huld auf dem sichersten Wege zu erwerben, dem Volk noch mehr als vorgeschrieben auspreßten und größere Summen nach Constantinopel sandten. Durch lange Routine hatten sie die Kunst gelernt, neue Finanzquellen zu entdecken und auszubeuten, und Mitleid kannten sie nicht. Unerbittlich nahmen sie auch die letzte Habe, der Frau rissen sie den Schmuck ab, den sie, ein Erbstück besserer Tage, noch trug, dem Kinde das goldne Amulet, mit dem die Mutter es vorsorglich gegen Zauber geschützt, dem Armen wurde selbst sein Kleid ausgezogen. Wer nicht bezahlen konnte, wanderte in's Gefängniß; grausame Behandlung, Hunger, oft die Folter sollte ihm vielleicht verborgene Schätze auspressen. So oft eine Steuererhebung angekündigt wurde, ging ein Schrei des Jammers und der Verzweiflung durch die ausgesogene Bevölkerung. Die Kerker füllten sich, viele entflohen, manche griffen sogar zum Selbstmord, um der Plage ein Ende zu machen. Es wird erzählt, daß Eltern ihre Söhne verkauften, ja ihrer Töchter Ehre preisgaben, um von dem Erlöse ihre Steuern bezahlen zu können.[8] Basilius gibt in einer Predigt eine herzergreifende Schilderung eines Vaters, der sich, um den Steuerexecutor zu befriedigen, entschließen muß, einen seiner Söhne zu verkaufen und vor der schweren Wahl steht, welchen von den dreien? Den ältesten? Aber der hat das Recht der

Erstgeburt für sich. Den jüngsten? Aber der ist der kleinste und schwächste. Der mittlere? Aber der ist ihm besonders an's Herz gewachsen.[9] Gewiß war das kein Traumbild des Bischofs, sondern er griff die Schilderung aus dem Leben. Erzählt doch auch Palladius gelegentlich, daß ein Reiter in der Einöde eine Frau antrifft, die ihm ihr Schicksal erzählt. Ihr Mann ist um rückständiger Steuern willen in's Gefängniß geworfen und gefoltert, ihre zwei Söhne sind verkauft, sie selbst oft gegeißelt, bis sie entflohen ist und nun drei Tage ohne Nahrung umhergeirrt.

Ueberaus hart war es, daß den Municipalstädten die nach dem Grundbesitz und der Kopfzahl bemessene Steuer als Gesammtsumme auferlegt wurde, und dann die Decurionen für die Zahlung aufkommen mußten. Ihnen blieb nur die Wahl, entweder selbst ausgeplündert zu werden, oder andere auszuplündern. Es kam so weit, daß Decurionen, also die vornehmste Classe der municipalstädtischen Bevölkerung, die besitzende Classe, es vorzogen, Haus und Hof und Amt und Würde daran zu geben, um nur die Steuerlast los zu werden. Aber ein ganzes Arsenal von Gesetzen wehrte dem und band sie mit eisernen Ketten an einen Besitz, der ihnen nur eine Last war. Am schlimmsten waren die kleinen Grundbesitzer daran. Jetzt sollte Geld bezahlt werden unter wer weiß wie vielen Titeln, jetzt Fuhren geleistet, Pferde für die kaiserliche Post gestellt, jetzt Getreide oder was es sonst war geliefert werden. Zahlten sie nicht, lieferten sie nicht, so wanderten sie in's Gefängniß. Tausende von kleinen Bauern opferten lieber ihre Freiheit und begaben sich den großen Grundbesitzern in ein Verhältniß der Hörigkeit. Dann hatten diese für sie zu sorgen. Es ist ein wahrer Sturmlauf, die Freiheit los zu werden, um ein Stück Brot war sie feil. Oder sie gingen auch einfach davon, ließen Herd und Hof im Stich und trieben sich als Bettler in den Städten umher. In Gallien lagen weite Strecken ehemals

blühenden Ackers wüste, ohne Pflege verwilderte die Rebe. Bei einer auf der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts angestellten Untersuchung ergab sich, daß in Campanien, dieser fruchtbaren Landschaft, wo der Acker dem Bebauer jährlich drei Ernten lieferte, 528 642 Joch früher bebauten Landes ganz wüst lagen, d. i. 24 Quadratmeilen, etwa ein Achtel der ganzen Provinz. Der Staat bot das Land jedem umsonst an, wer nur die darauf lastende Grundsteuer bezahlen wollte. Es fand sich keiner. Deßhalb zwang man die übrigen Grundbesitzer, auch die Steuer dieses verlassenen Landes mit zu zahlen, und ruinirte sie dadurch ebenfalls.[10]

Zwang ist jetzt überhaupt das einzige Regierungsmittel. Nur mit eisernen Banden läßt sich das Reich noch zusammenhalten. Die Periode des Freihandels und der Gewerbefreiheit ist vorüber. Es kommt wieder zu einer Organisation der Arbeit, aber zu was für einer! Lediglich zu einer Organisation des Zwangs. Zu einer andern war diese Zeit nicht fähig. Während das Loos der Sklaven sich milderte, wurden eigentlich alle zu Sklaven. Auch in diese Entwickelung, deren Anfänge wir schon in der vorigen Periode kennen lernten, spielen die fiskalischen Interessen stark hinein, ja sind hier wie überall eigentlich die herrschenden. Während der ganzen Kaiserzeit gab es ein weit verzweigtes System von Naturallieferungen und Leistungen aller Art. Es mußten Hand- und Spanndienste geleistet, es mußte Getreide, es mußte alles, was die Armee brauchte, von den dazu Verpflichteten unentgeltlich geliefert werden. Seit Constantin beginnt nun ein Jagen nach Freiheit von diesen Lasten; wer es nur erreichen kann, sucht davon loszukommen. Der Erfolg ist, daß in der That viele Classen mit der Immunität beglückt werden; die Palastbeamten, die Pächter von Domänen, die Kirche und ihre Güter, die Professoren, alle Bürger von Constantinopel erlangten sie. Den andern weniger Begünstigten werden sie dadurch um so mehr zu einer uner-

träglichen Last, und die weitere Folge davon ist, daß man diese mit strengen Gesetzen und Strafbestimmungen daran bindet, und sie selbst und ihre Kinder an der Stelle festhält, die sie im Staate einnehmen. So entsteht einer der charakteristischsten Züge des wirthschaftlichen Lebens dieser Zeit, die Gebundenheit, in welcher sich alle dem Staate irgendwie verpflichteten Stände und Genossenschaften befinden. Ja es kommt, da die Kinder ebenfalls an die Stelle gebunden sind, die der Vater einnimmt, zu einem förmlichen Kastenwesen.[11]

Da waren die oberen Stände, um mit diesen zu beginnen, gezwungen, das Amt der Prätoren, deren es in Constantinopel drei und in Rom zwei gab, zu übernehmen. Das Amt selbst hatte gar keine Bedeutung mehr, aber es war damit für die Inhaber die Pflicht verbunden, die öffentlichen Spiele auf ihre Kosten zu geben, denn die Spiele gehörten zu dem officiellen Pomp, mit dem sich die Regierung umgab. Für die Spiele bedurfte es der Schauspieler. Deßhalb war es den Schauspielern verboten, ihr Gewerbe aufzugeben. Sie mußten Schauspieler bleiben, und ihre Kinder mußten es wieder werden. Selbst wenn sie Christen werden wollten, was nur mit Aufgabe ihres Gewerbes möglich war, stand ihnen der Uebertritt zur Kirche nur unter starken Beschränkungen frei. Die Schiffer, die das Getreide nach Rom und Constantinopel brachten, die Magazinbeamten, die Bäcker, die Fleischer, die Arbeiter mancherlei Art, die für den Bedarf des Heeres arbeiteten, die Feuerwehrleute bildeten Corporationen, aus denen sie nicht heraustreten durften, und der Sohn mußte wieder werden, was der Vater war. Daß das Amt der Decurionen, früher ein Ehrenamt, zum Zwangsamt geworden war, sahen wir schon oben, und wie die Decurionen an ihr Amt, so waren die Coloni auf dem Lande an die Scholle gebunden. Die Coloni waren theils Freie, theils Sklaven, denen ein großer Grundbesitzer einen Theil seines

Grund und Bodens gegen Naturalpacht zur Bebauung überlassen hatte. Bis dahin konnten die Freien unter ihnen, wenn sie wollten, wieder gehen und sich eine andere ihnen vielleicht vortheilhaftere Stellung suchen, die Sklaven konnten von ihren Herrn verkauft werden. Im fiskalischen Interesse, um die von dem Grund und Boden zu leistende Steuer sicher zu stellen, wurden sie jetzt Schritt um Schritt fester an die Scholle gebunden (glebæ adscripti). Zuerst wird den Herrn der Verkauf der Sklaven von Provinz zu Provinz, dann überhaupt verboten. Die Sklaven-Colonen können nur mit dem Acker, den sie bebauen, verkauft werden. Für sie ist das in gewissem Sinne eine Verbesserung ihres Looses. Sie sind aus Sklaven Hörige geworden. Aber gleichmäßig werden auch die Freien zu Hörigen. Auch sie dürfen den von ihnen bebauten Acker nicht verlassen.[12] So erlischt jede freie Bewegung, jeder ist mit Ketten an die Stelle gebunden, die er einmal einnimmt, mag ihm die Last, die er zu tragen hat, auch noch so unerträglich werden. Nur im Bereich der Kirche ist Freiheit. Wer in den Dienst der Kirche tritt, oder wer Mönch wird, in der Wüste sich ansiedelt, in ein Kloster geht, ist frei, er hat die ganze Last mit einem Male abgeschüttelt. Deßhalb dieser Andrang zum Kirchendienst, deßhalb diese Flucht aus der Welt, diese rapide Zunahme des Mönchthums, bis der Staat auch da einschreitet, auch da Schranken zieht und den Eintritt in den Kirchendienst oder in's Kloster den Einen ganz verbietet, bei den Andern an gewisse Bedingungen knüpft.

Daß in einem solchen Staate Gewerbe und Handel, Industrie und Ackerbau nicht blühen konnten, daß der ganze in der ersten Kaiserzeit so rege Verkehr ins Stocken gerathen mußte, bedarf nicht erst des Beweises. Noch immer war viel Reichthum vorhanden. Die in früheren Jahrhunderten aufgehäuften Schätze waren noch nicht verzehrt. Es gab Familien von un-

geheurem Grundbesitz, in deren zahlreichen Palästen unermeßliche Schätze aufgehäuft lagen, die wie der Senator Symmachus für die Feste bei der Prätur seines Sohnes 8 Millionen ℳ, oder gar wie der Senator Maximus bei ähnlicher Gelegenheit 16 Millionen verschwenden konnten, ohne sich zu ruiniren. Aber der Besitz war ungleich vertheilt, und die Vertheilung wurde immer ungleicher. Die Blutcirculation im Körper des Reichs war ins Stocken gerathen. Die Capitalien wurden nicht in fruchtbringenden Unternehmungen angelegt, sondern in einem halbbarbarischen Luxus vergeudet. Wer hätte auch sein Geld in industrielle oder Handelsunternehmungen stecken oder zur Verbesserung von Grundstücken verwenden wollen, wo die allgemeine Unsicherheit den Erfolg so ungewiß machte. „Auf dem ganzen römischen Erdkreise sind Frieden und Sicherheit gleich Null," seufzt Salvian.[13] Wer wollte noch arbeiten, nur um die gierige Beamtenwelt zu füttern und sich das sauer Erworbene durch den Steuerexecutor auspressen zu lassen, oder es bei dem nächsten Einfalle der Barbaren zu verlieren. Die Großen, die Mächtigen und Reichen fanden wohl noch Schutz, die Geringeren waren jeder Erpressung und Unterdrückung schutzlos preisgegeben. Wie oft wird in den Predigten dieser Zeit die Geschichte vom Weinberge Naboths herangezogen. „Die Geschichte Naboths," sagt Ambrosius,[14] „ist der Zeit nach alt, thatsächlich wiederholt sie sich täglich. Es ist nicht ein Ahab geboren, sondern es steht täglich einer auf, und niemals stirbt er in diesem Geschlecht. Wird einer getödtet, so stehen um so mehr wieder da. Nicht Ein armer Naboth ist ermordet, täglich werden Nabothe zu Boden geworfen, täglich wird der Arme gemordet." Den Reichen, den Angesehenen standen Mittel und Wege genug offen, den Armen zu unterdrücken und auszusaugen, und außer dem Zeugniß der Kirche und ihren Zuchtmitteln stand ihnen kein Hinderniß im Wege. Namentlich nahm der Wucher die größten Dimensionen

an. So wird das Verhältniß der Reichen zu den Armen immer ungleicher, so nimmt die Masse der völlig Besitzlosen in steigender Progression zu. Wenig Reiche, die, wie sie uns Chrysostomus öfter in seinen Predigten schildert, in Ueppigkeit lebten, von silbernen Tischen aus goldenem Tafelgeschirr aßen, Schaaren von Läufern, Trabanten, Sklaven um sich her, auf goldgezäumten Pferden ritten oder in goldverzierten Wagen fuhren, in Betten von Elfenbein schliefen, und daneben die unübersehbare Masse eines Proletariats, das auch am Nothwendigsten Mangel litt. In jeder Stadt drängten sich Schaaren von Bettlern zusammen, sie füllten die Landstraßen und zogen von Ort zu Ort, sie lagen zu Hunderten auf den öffentlichen Plätzen, namentlich vor den Kirchen, nackt, hungernd und frierend, krank und ausgemergelt, riefen die Vorübergehenden um Hülfe an, zeigten ihre Wunden, ihre Geschwüre, ihre Leibesgebrechen und suchten auf alle Weise Mitleid zu erregen. Jeder Lebensmuth war in diesen Unglücklichen erloschen, ohne Kraft, sich aufzuraffen, ließen sie in dumpfer Gleichgültigkeit alles über sich ergehen. Manche flohen zu den Barbaren, da ihnen dort das Leben noch erträglicher erschien als im römischen Reiche, oder sie fingen auch, zur Verzweifelung getrieben, an, den Barbaren gleich zu rauben und zu plündern, das allgemeine Elend noch mehrend. Gallien wurde Jahrzehnte von solchen durch die Bedrückung der Beamten und der Besitzenden zur Empörung getriebenen Schaaren (den sog. Bagauden) verwüstet. Kam dann noch irgend eine außerordentliche Calamität hinzu, eine Dürre, wie zu Basilius Zeit in Cappadocien, eine Pest, wie deren mehrere das Reich heimsuchten, dann entstand ein Elend, das jeder Beschreibung spottet.[15]

Auf den Gipfel kam die Noth durch die beständigen Kriege und die Einfälle der Barbaren. Der Kampf der Germanen gegen Rom nimmt seit Constantin mehr und mehr den düstern

Charakter eines Kampfes auf Leben und Tod an. Die Römer hielten gegen die Barbaren alles für erlaubt. Wenn es ihnen einmal gelang, zeitweilig Vortheile zu erringen, oft genug mehr durch Intriguen und Verrath als durch Tapferkeit, dann versuchten sie die verhaßten Barbaren auch geradezu auszurotten, und diese vergalten wieder Gleiches mit Gleichem. Plündernd und mordend durchzogen sie ganz Gallien bis nach Spanien hinein; die Thracische Halbinsel war längere Zeit völlig in ihrer Gewalt; auf ihren Schiffen suchten sie Süditalien, Griechenland, Kleinasien heim. In Jerusalem zitterte die Colonie von frommen Männern und Frauen, die Hieronymus leitete, vor ihnen. Kaum war noch ein Ort im römischen Reiche, der die blondgelockten, blauäugigen Schaaren nicht als Sieger und Plünderer gesehen hätte. Zahlreiche Städte und Dörfer lagen in Trümmern, weithin war das Land zertreten, die Fruchtbäume niedergehauen, die Wohnungen verbrannt, die Bevölkerung niedergemacht oder gefangen weggeführt, oder sie irrte bettelnd umher. Wir verstehen es, wenn Gregor d. Gr. in einer Predigt ausruft: „Was kann uns noch gefallen in dieser Welt? Wir sehen nichts als Schmerzen, wir hören nichts als Klagen. Rom, ehemals Herrin des Erdkreises, wohin ist es mit dir gekommen! wo ist der Senat? wo ist das Volk? Doch was rede ich von Menschen; die Gebäude fallen in Trümmer, die Mauern stürzen ein," und wenn er ein anderes Mal seine Predigt schließt mit den Worten: „Ihr alle wißt, wie unsere Bekümmernisse sich mehren. Ueberall Schwert! überall Tod! Ich bin des Lebens müde." [16]

Wer sollte helfen in dieser allgemeinen Noth? Der Staat konnte es nicht. Er hat auch in dieser ganzen Zeit keinen ernstlichen Versuch der Armenpflege gemacht. Er versieht die Kirche mit großen Mitteln, er macht sie durch Schenkungen und Privilegien reich, läßt ihr auch einen Theil der Getreideliefe-

rungen, mit denen er selbst bisher wenigstens eine Art von Armenunterstützung getrieben, zufließen, er erläßt auch einige Verfügungen bezüglich der Armenpolizei, Verbote des Bettelns und Bestimmungen über die Behandlung der Bettler, aber die Armenpflege selbst überläßt er ganz der Kirche. Sie allein konnte helfen, und man wird ihr nachrühmen müssen, daß sie Vieles und Großes gethan hat. Ihre Aufgabe war freilich eine ganz andere als in der ersten Zeit. Damals hatte sie es nur mit vereinzelten Nothständen zu thun, jetzt mit einer Massenarmut der schrecklichsten Art. Schon dieser eine Umstand mußte ja auf den ganzen Charakter der Armenpflege den stärksten Einfluß üben. Selbst auf die Motive der Liebesthätigkeit hat er eingewirkt. Denn zweifellos unter dem Eindruck der Massenarmut, in dem Bestreben den Armen möglichst reiche Gaben zuzuwenden, hat die Kirche, zumal da in ihren Gliedern das Feuer der ersten Liebe bereits bedeutend nachließ, das Motiv des Lohnes, die durch Almosen zu erlangende Reinigung von Sünden, so stark hervorgekehrt. Noch mehr mußte diese Massenarmut auf die Weise und Art der Armenpflege einwirken. Eine Gemeindearmenpflege wie in der ersten Zeit wurde immer mehr eine Unmöglichkeit. An ihre Stelle tritt einerseits ein massenhaftes Almosengeben, andererseits die anstaltliche Liebesthätigkeit. Hospital und Kloster werden die Mittelpunkte derselben. Damit stehen wir schon am Uebergange zum Mittelalter. Wie nach mancher andern Seite ist diese Zeit auch auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit die Vorbereitung des Mittelalters. Darf man die erste Zeit bis Constantin als die Zeit der Gemeindearmenpflege charakterisiren, so tritt diese jetzt mehr und mehr zurück, bis sie im Mittelalter ganz aufhört, und Hospital und Kloster die alles beherrschenden Centralpunkte der in massenhaftes Almosengeben sich auflösenden Liebesthätigkeit werden.

Zweites Kapitel.

Blüte und Verfall der Gemeindearmenpflege.

Die ersten anderthalb Jahrhunderte nach dem Siege bilden eine der glänzendsten Perioden in der Geschichte der Kirche. Je länger der Kampf gedauert hatte, je heftiger gerade die letzte Verfolgung gewesen war, in der das Heidenthum bis zur raffinirtesten Grausamkeit fortschritt, desto stärker nun der Eindruck des Umschwungs, und, vom Bewußtsein ihres Sieges gehoben, entfaltet die Kirche nach allen Seiten hin ihre Kraft. Unter Constantin noch stark in der Minorität, hat sie rasch die Massen des Volks gewonnen; 150 Jahre später ist bereits das Heidenthum zur völlig unbedeutenden Minorität geworden. In allen Städten erheben sich jetzt Gotteshäuser, die an Pracht mit den alten Tempeln wetteifern. Der Cultus empfängt in dieser Zeit seine reiche Ausgestaltung, unter gewaltigen Kämpfen wird auf den großen ökumenischen Synoden das Dogma fixirt. Eine Reihe von großen Bischöfen und Kirchenlehrern, wie sie glänzender sich niemals wieder zusammendrängt, im Morgenlande, um nur die größten zu nennen: Athanasius, die drei Kappadocier, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von

Nyssa, Chrysostomus, im Abendlande: Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Leo d. Gr. zeigen, welche Macht in dem neuen Glauben lag. Diese Kraftentfaltung zeigt sich auch auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit. Es ist die Periode der höchsten Blüte der Gemeindearmenpflege und zugleich die Zeit, welche im Hospital und im Kloster die Mittelpunkte für die Liebesthätigkeit der späteren Jahrhunderte schuf.

Der Armenpflege mußte ja der Umschwung in der Lage der Kirche ganz besonders zu gute kommen. Frei und offen konnte jetzt die Kirche handeln, nichts brauchte mehr im Verborgenen zu geschehen. Reichlicher flossen jetzt die Mittel, reichlicher standen ihr jetzt auch persönliche Kräfte zu Gebote, und an die Stelle der Ungunst des Staates, war die höchste Gunst getreten, das Bestreben die Arbeit der Kirche nach allen Seiten hin zu unterstützen und zu fördern. Daß Constantin schon die Bedeutung dieser Arbeit erkannte, beweist die Thatsache, daß er bald nach Anerkennung der Kirche dieser einen Theil der Getreidelieferungen überwies.[1] Auch das steigende Ansehen der Bischöfe, die Anerkennung ihrer Gerichtsbarkeit, die mancherlei sonstigen der Kirche ertheilten Privilegien, die Ansätze auch zu einer Christianisirung der Gesetzgebung, das alles wirkte fördernd; und daß die Kirche diese Gunst der Verhältnisse nicht unbenützt ließ, zeigt das ihr gerade in dieser Zeit gegebene Zeugniß ihres Gegners, des Kaisers Julian, der nicht umhin konnte, die Liebesthätigkeit der Kirche anzuerkennen, und in ihr gerade ein Hauptmittel der ihm so verhaßten schnellen Ausbreitung des christlichen Glaubens sah.

Die Art der Arbeit, die Organisation derselben, die Grundsätze blieben zunächst dieselben. Das Alles hatte man ja aus der Zeit des Kampfes schon überkommen. Nur daß sich jetzt alles erweiterte und größere Dimensionen annahm. Die Leitung lag nach wie vor in der Hand des Bischofs, ihm standen zahl-

reiche Diakonen und Diakonissen zur Seite, in der Matrikel[2] waren die Hunderte und Tausende verzeichnet, denen die Kirche Unterstützungen zu Theil werden ließ. Die größeren Städte, wie Rom und Alexandrien, wurden in Regionen abgetheilt, deren jede der besonderen Aufsicht eines Diakonen anvertraut war. Auch errichtete man in den verschiedenen Gegenden der Stadt eigene Häuser, in denen die Armen zusammen kamen und gespeist wurden. Sie hießen Diakonien, weil sie ebenfalls unter der Leitung eines Diakonen standen. Die Zahl der Diakonen und Diakonissen mußte natürlich erheblich vermehrt werden. Die Bestimmung der Synode von Cäsarea (314 oder 320), nach welcher in jeder Stadt nur 7 Diakonen sein sollten, blieb wirkungslos. Abgesehen von einigen Städten, wo man wie in Rom bei dieser Zahl stehen blieb und dafür den Diakonen anderweitige Hülfskräfte zuordnete, wurde sie weit überschritten. In Alexandrien waren zahlreiche Diakonen, in Constantinopel beschränkte Justinian die Zahl an der Sophienkirche auf 100 Diakonen und 40 Diakonissen,[4] sie muß also vorher noch größer gewesen sein. Neben den Diakonen, die von der Kirche ihre Bezüge erhielten, kommen aber auch solche vor, die freiwillig und ohne Entgelt dienten.[5] Gegenstand der Armenpflege waren Nothleidende aller Art, Witwen, Waisen, Findlinge, Kranke, Krüppel, Arbeitsunfähige, in der Noth der Zeit Heruntergekommene, und wer sonst seinen Lebensunterhalt nicht zu erwerben im Stande war. Aller nahm sich die Kirche an, und namentlich sollen die Diakonen auch die verschämten Armen aufsuchen, die es nicht wagen, sich zu melden und um Hülfe zu bitten.[6] Es waren ihrer viele Tausende, die so von den Gaben der Kirche lebten. Die Matrikel der Kirche in Antiochien zählte zu Chrysostomus Zeit allein 3000 Witwen und Jungfrauen auf. Dazu rechnet dann Chrysostomus noch die vielen, die in den Gefängnissen sind, die im Xenodochium krank liegen, die Fremden, die Aus-

sätzigen, die täglich Bittenden, denen allen die Kirche Nahrung und Kleidung gibt.[7] Er redet ein anderes Mal von Schaaren der eingeschriebenen Armen, von der Menge der Kranken, den Zehntausenden von Nothleidenden.[8] In Alexandrien umfaßte die Matrikel zur Zeit Johannes des Almosenpflegers 7500 Namen,[9] und in Rom bildete sie zur Zeit Gregors d. Gr. einen starken Band.[10] Das waren aber nur die in der Gemeinde ansässigen Armen. Dazu kamen dann in beständig wachsenden Haufen die umherziehenden Bettler, die sich in die Städte drängten, die Kirche umlagerten, und die ebenfalls von den Dienern der Kirche Hülfe erwarteten. Gregor von Nyssa schildert sie uns, wie sie sich truppweise zusammenthun, und das Mitleid zu erregen suchen. Der eine streckt seine verstümmelte Hand aus, der andere zeigt seinen aufgetriebenen Bauch, ein dritter sein krebsangefressenes Bein. Jeder entblößt den Theil, an dem er leidet und enthüllt sein Elend.[11] Chrysostomus redet davon, welche Schaaren von Bettlern er auf dem Wege zur Kirche getroffen.[12] Ambrosius führt sie uns vor, wie sie sich vordrängen und schreien, während die würdigsten und bedürftigsten schweigend warten, bis man ihnen etwas gibt.[13] Ebenso Augustin; es ist kein Prediger der Zeit, in dessen Predigten sich nicht ein Wiederhall fände von den ungeheuren Nothständen, die ihn umgeben.

Einem solchen Massenelend gegenüber mußte eine individualisirende Armenpflege, wie die der früheren Zeit, zur Unmöglichkeit werden. Sehen wir auch von den von auswärts zuziehenden Bettlern, die mit einer einmaligen Gabe abgefunden wurden und dann weiter zogen, oder die in einer der zahlreichen jetzt entstehenden Wohlthätigkeitsanstalten, einem Fremdenhause, einem Armen- oder Krankenhause ein Unterkommen fanden, ganz ab, denken wir nur an die der Gemeinde selbst angehörigen Armen, so war auch deren Zahl schon viel zu groß, um ihnen allen eine nach gründlicher Prüfung ihrer

Verhältnisse abgemessene, diesen Verhältnissen angepaßte Hülfe angedeihen zu lassen. In Antiochien zählt Chrysostomus 100 000 Christen, von denen nach seiner Angabe 10 000 wohlhabend, 10 000 ganz arm waren, die übrigen 80 000 in der Mitte stehend.[14] Selbst angenommen, daß nur diese 10 000 Gegenstand der Armenpflege waren, obwohl die eingehende Armenpflege der früheren Zeit auch noch manche der übrigen in ihren Kreis gezogen haben würde, so liegt auf der Hand, daß die Zahl für eine wirklich individualisirende Armenpflege bereits viel zu groß war. Man mußte sich auf eine regelmäßige Darreichung von Unterstützungen beschränken, aber was in den kleinen übersehbaren und noch dazu von einem lebendigen Einheitsbewußtsein erfüllten Gemeinden möglich gewesen war, jeden einzelnen Armen als einzelnen zu pflegen, das war in solchen Massengemeinden, die noch dazu jetzt aus vielen todten Gliedern bestanden, nicht mehr möglich.

Nun hätte es ja ein Mittel gegeben, diesem Uebelstande abzuhelfen. Man hätte die großen Gemeinden in kleinere für die Entfaltung eines wirklichen Gemeindelebens geeignete zerlegen können. Es ist nicht bloß für die Liebesthätigkeit, sondern für das christliche Leben überhaupt verhängnißvoll, daß dieser Weg nicht betreten, vielmehr sogar die vorhandenen Anfänge zur Bildung kleinerer Gemeinden wieder unterdrückt wurden. Der Grund liegt in der Uebermacht des bischöflichen Amtes. Man kann sich eine Gemeinde nur unter der Leitung eines Bischofs denken; Gemeinde und bischöflicher Sprengel fallen ganz zusammen. Auch wenn in einer größeren Stadt mehrere Gotteshäuser bestanden, bildeten doch sämmtliche Christen der Stadt, wie die 100 000 zu Chrysostomus Zeit in Antiochien, nur Eine Gemeinde. Der Dienst in den einzelnen Gotteshäusern, in denen der Bischof nicht selbst gegenwärtig sein konnte, wurde dann entweder durch dazu ein für alle Mal

bestimmte oder auch nur durch vom Bischofe für jeden einzelnen Sonntag damit beauftragte Presbyter versehen. Das erstere war z. B. in Alexandrien, das letztere in Rom der Fall.[15] Aber eine Sonderung von Gemeinden bestand nicht, namentlich auch nicht eine gesonderte Vermögensverwaltung, sondern alle kirchlichen Mittel, auch alle Gaben und Geschenke der Gemeindeglieder flossen in eine gemeinsame Kasse, die der Bischof verwaltete, und aus der er, wie sämmtliche Geistliche der Stadt, so auch sämmtliche Arme versorgte. Ja selbst über die Stadt hinaus erstreckte sich die Gemeinde, das umliegende Landgebiet mit umfassend. Wo die Kirche in den Dörfern von der Stadt aus gepflanzt war, ergab sich das von selbst. Aber auch da, wo in den kleineren Orten selbständige Gemeinden unter Landbischöfen schon von Alters her bestanden, geriethen diese jetzt in Abhängigkeit. Die Bischöfe der kleineren Orte wurden entweder ganz beseitigt und durch vom Stadtbischofe entsandte Presbyter ersetzt, oder wo sie als Landbischöfe blieben, wurde doch ihr Wirkungskreis beschränkt und sie dem Stadtbischofe auch bezüglich der Vermögensverwaltung untergeordnet.[16] So lange das Christenthum seine Bekenner vorzugsweise in den Städten hatte, mochte dem eine gewisse Berechtigung beiwohnen. Anders als im Laufe des 4. Jahrhundert auch die Landbevölkerung sich dem christlichen Glauben zuwandte. Aber die nun zu hohem Ansehen gestiegenen Bischöfe der größeren Städte wußten in ihrem Interesse die Bildung selbständiger Landgemeinden zu verhindern. Mehrere Synoden untersagten ausdrücklich, Bischöfe auf dem Lande anzustellen.[17] Das häufig wiederkehrende Verbot, Güter der Landgemeinden ohne Zustimmung des Bischofs zu veräußern, ist darauf berechnet, diese Gemeinden in vermögensrechtlicher Abhängigkeit zu erhalten.[18] Allgemein galt als Regel, daß alles, auch was den Landkirchen an Grundbesitz oder sonstigem Vermögen zufloß, den alten Ca-

nones gemäß in die Gewalt des Bischofs kommen soll.[19] Erst vom Ende des 5. Jahrhunderts an finden sich die ersten Spuren einer vermögensrechtlichen Selbständigkeit der einzelnen Kirchen, und nur in Gallien kommt es seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts zu einer eigentlichen Parochialbildung. Anderswo vollzieht sich dieselbe noch später. Damals aber war es zu spät, ein wirkliches Gemeindeleben konnte sich nicht mehr entfalten. Während des ganzen Mittelalters hat das christliche Leben daran gekrankt, daß es wohl Parochien aber keine Gemeinden gab.

Entsinnen wir uns, in welchem engen Zusammenhange Gemeindeleben und Liebesthätigkeit stehen, so wird uns klar sein, wie stark dieses Verkümmern des Gemeindelebens auf die Liebesthätigkeit einwirken mußte. Trug dieselbe in der ersten Zeit einen durchaus gemeindlichen Charakter, so büßt sie denselben jetzt mehr und mehr ein. An die Stelle der Gemeindearmenpflege tritt einerseits ein massenhaftes Almosengeben, andererseits die anstaltliche Liebesthätigkeit.

Ein Symptom dieser sich vollziehenden Umwandlung ist schon die völlige Beseitigung der Agapen. Hatte sich doch in ihnen vor allem die familienhafte Einheit der Gemeinde ausgeprägt. Freilich regelmäßige gemeinsame Mahlzeiten der ganzen Gemeinde waren sie ja schon lange nicht mehr, aber selbst in ihrer Gestalt als Armenspeisungen in der Kirche brachten sie doch immer noch den Theilnehmern ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde zum Bewußtsein. Asketisch gerichtete Gemüther hatten freilich an diesen Mahlzeiten in den Kirchen schon öfter Anstoß genommen. Gegen sie schirmte noch die Synode von Gangra (360) die Agapen.[20] Gefährlicher wurde ihnen der Anstoß, den man an der Verbindung des Abendmahls mit diesen Mahlzeiten nahm. Es schien unwürdig, daß die Communion nach der Mahlzeit gehalten wurde, und vorgekommene Unordnungen

mochten das bestätigen. So wurde zunächst verordnet, daß die Abendmahlsfeier der Agape vorangehen sollte. Nur am Gründonnerstag machte man eine Ausnahme zur Erinnerung daran, daß der Herr das Sacrament nach dem Ostermahle eingesetzt.[21] Das Concilium Trullanum beseitigte auch diese Ausnahme. Die streng fest gehaltene Regel, das Sacrament müsse nüchtern genossen werden, duldete überhaupt keine Verbindung der Agapen, die Abends gehalten wurden, mit der Sacramentsfeier. Dann wurde die Abhaltung der Agapen in den Kirchen überhaupt verboten. Zuerst hat das Concil von Laodicea[22] die Bestimmung, „daß man in den Kirchen die sog. Agapen nicht halten und im Hause Gottes nicht essen oder Lager zurüsten soll." Im Abendlande waren es besonders Ambrosius und Augustin,[23] welche die Beseitigung der Agapen durchsetzten. Das Concilium Trullanum sagt ganz kurz: „Die Agapen innerhalb der Kirche sind verboten."[24] Damit ist eine Institution zu Grabe getragen, deren Bestand für das Gemeindeleben der ältesten Kirche ebenso bezeichnend ist, wie ihr Untergang dafür, daß ein derartiges Gemeindeleben selbst nicht mehr vorhanden war.

Deutlicher noch tritt uns der veränderte Charakter der Armenpflege entgegen, wenn wir auf die Art achten, wie jetzt die Mittel für dieselbe zusammenkommen. Den Hauptstock derselben bildeten früher die regelmäßigen Gaben der Gemeindeglieder im Gottesdienst, namentlich die beim Abendmahl dargebrachten Oblationen. Gerade darin lag der gemeindliche Charakter der Armenpflege begründet, daß die Gemeinde es war, welche beim Cultus die zum Dienst der Brüder bestimmten Gaben als Opfer auf den Altar niederlegte. Das wird jetzt anders. Die Oblationen schrumpfen zusammen, sie kommen den großen der Kirche sonst zu Gebote stehenden Mitteln gegenüber kaum noch in Betracht, und verlieren noch im Laufe dieser

Periode ihre ursprüngliche Bestimmuug, Armenmittel zu sein, gänzlich. Die Ursache liegt auch hier im Sinken des Gemeindelebens. Gehörte es früher zur christlichen Lebensordnung, daß jedes Gemeindeglied sonntäglich zur Kirche kam, an der Feier des h. Abendmahles Theil nahm und dabei regelmäßig seine Oblation darbrachte, so zeigt sich jetzt das Nachlassen des kirchlichen Lebens schon stark in der Unregelmäßigkeit des Kirchenbesuchs. Es war nicht mehr wie früher die ganze Gemeinde, die sich sonntäglich versammelte. Selbst Prediger wie Chrysostomus haben über leere Kirchen zu klagen, sonderlich wenn etwa gleichzeitig ein Rennen im Circus oder ein Spektakelstück im Theater die Menge anzog. Chrysostomus vergleicht die Christen einmal den Juden, die nur dreimal im Jahre zum Tempel hinaufgehen anzubeten. Ebenso klagt er darüber, daß so viele, wenn die Predigt zu Ende ist, die Kirche lärmend und sich drängend verlassen, ohne der Abendmahlsfeier beizuwohnen. Selbst die, welche daran Theil nahmen, brachten nicht immer Oblationen dar. Nur an den hohen Festen, an den Märtyrertagen und zum Gedächtniß der Verstorbenen wurden noch reichlichere Oblationen auf den Altar gelegt.[25] Man sieht daraus, daß jetzt ganz andere Motive wirksam waren. Dankopfer der Gemeinde, Liebesopfer für die Armen wie anfangs, waren die Oblationen nicht mehr, sondern Gaben, mit denen die einzelnen Gemeindeglieder die Gnaden der Kirche und die Fürbitte der Märtyrer für sich oder für die Verstorbenen zu gewinnen hofften. Als eigentliche Oblationen wurden jetzt auch nur noch Brot und Wein und an gewissen Tagen die sonst im Gottesdienst gebrauchten Naturalien Oel, Milch und Honig zugelassen. Die so zusammengeschrumpften Oblationen, die innerlich längst den Charakter eines Almosenopfers eingebüßt hatten, verloren dann etwa seit dem Jahre 500 überhaupt ihre Bestimmung, den Armen zu dienen. Sie fielen als Gebühr den

Geistlichen, theils dem Bischofe, theils denen zu, welche die Messe lasen.[26]

An Gaben und Geschenken fehlte es darum der Kirche doch nicht, im Gegentheil diese flossen ihr in früher unbekannter Fülle zu. Die Schatzkammer mancher Kirche war reich gefüllt mit kostbaren Kleidern, mit Gold- und Silbergeräth, auch mit gemünztem Gelde; in allen Städten erhoben sich prächtige Kirchengebäude, deren Inneres von edlen Steinen und Zierrath jeder Art erglänzte; aus Schenkungen und Vermächtnissen sammelte die Kirche, die sich bis dahin hatte daran genügen lassen, für den Augenblick das Nothwendige zu haben, einen stets noch wachsenden Besitz, namentlich auch an liegenden Gütern. Constantin begann damit die Kirche reich zu machen, und so gedrückt die Finanzen des Reiches unter seinen Nachfolgern oft waren, zu Schenkungen an die Kirche, sich diese geneigt zu machen, fanden sich immer die Mittel. Mit den Kaisern wetteiferten reiche Privatleute. Der Kirche etwas schenken oder durch Testament vermachen, galt als ein besonders gutes und dem Geber Gottes Gunst sicher zuwendendes Werk. Muß doch Chrysostomus erinnern, daß man das Heil nicht damit erlangt, wenn man der Kirche einen goldenen mit Edelsteinen besetzten Kelch schenkt, und daß die Kirche nicht ein Magazin von Gold- und Silberwaaren ist, sondern daß ihr mehr als das gottgeweihte Seelen noth thun.[27] Mit der steigenden Auflösung des Heidenthums trat die Kirche auch in den Besitz eines großen Theils der für die Tempel und den heidnischen Cult bestimmten Güter. Sie wurde auch in diesem Stücke die Erbin der Olympischen Götter, und manche Schätze, die früher einen Jupiters- oder Apollotempel geschmückt hatten, dienten jetzt zur Verherrlichung eines christlichen Altars. Ebenso wurde ihr das im Laufe der Zeiten reichlich angesammelte Vermögen mancher Collegien z. B. das der Dendrophoren überwiesen.

Aber die am reichsten und dauerndsten fließende Quelle irdischer Güter erschloß ihr doch die schon von Constantin gegebene gesetzliche Bestimmung, daß zu Gunsten der Kirche testirt werden konnte. Nach römischem Rechte hatten gewisse Götter das Recht juristischer Persönlichkeit und damit die Fähigkeit, daß sie durch testamentarische Verfügung zu Erben eingesetzt werden konnten, ja sie waren in dieser Beziehung noch durch manche Privilegien vor Privatpersonen bevorzugt. Diese Rechte gingen nun auf die Kirche über und wurden von der Kirche auch der Art ausgenützt, daß bereits wenige Jahrzehnte später Valentinian I. ein Gesetz geben mußte, welches den Erbschleichereien der Geistlichkeit Schranken zog. Daß in der That zu einem solchen Gesetz Grund vorhanden war, sieht man aus einer Aeußerung des Hieronymus, in welcher dieser, der sich doch sonst wohl auf Sammlung von Mitteln zu den Zwecken der Kirche verstand, nicht das Gesetz, sondern die Ursache des Gesetzes beklagt.[28] Gewiß waren nicht alle Bischöfe so gewissenhaft wie Augustinus, der es mißbilligte, wenn Eltern durch Testamente zu Gunsten der Kirche und der Armen ihre Kinder enterbten, und der sich weigerte, eine Erbschaft anzunehmen, wenn ihm die Angehörigen des Testators dadurch beeinträchtigt schienen, „denn die Kirche will keine ungerechte Erbschaft.“ Augustin rühmt in einer Predigt[29] seinen Freund und Mitbischof Aurelius, der einem Witwer seiner Gemeinde, welcher noch kinderlos sein Vermögen der Kirche geschenkt und sich nur den Nießbrauch vorbehalten hatte, die Schenkung, ohne daß er sich meldete, zurückstellen ließ, als ihm nachträglich noch Kinder geboren wurden. „Wer mit Enterbung seines Sohnes die Kirche zur Erbin einsetzen will, der suche sich einen andern als Augustinus, die Erbschaft in Empfang zu nehmen. Ich hoffe zu Gott er wird keinen finden.“ Aber mochten auch immerhin viele Bischöfe in diesem Stücke so edel denken und handeln wie

Augustin, die Anschauung wird doch immer allgemeiner, daß es zur Sorge für das Seelenheil gehört, der Kirche einen Theil seiner Güter testamentarisch zu vermachen. Man schenkte der Kirche um so reichlicher, je mehr man hoffte, damit die begangenen Sünden zuzudecken und ein gnädiges Urtheil bei dem Weltrichter zu erlangen. Bestimmt wurde von den Geistlichen, den Jungfrauen, den Eheleuten, die Keuschheit gelobt hatten, den Mönchen und Nonnen, erwartet, daß sie ihr Vermögen, wenn sie es nicht schon bei Lebzeiten weggeschenkt, testamentarisch der Kirche vermachten. Salvian betrachtet es als Geiz, wenn sie es nicht thun, und sieht ihr Seelenheil dadurch als gefährdet an. „Hat der Herr seinen Jüngern befohlen, ohne Beutel und ohne Tasche auszuziehen, wie weit sind dann die von dem Gebote des Herrn entfernt, welche ihre Güter selbst noch nach ihrem Tode in ihren Verwandten besitzen wollen, wie weit sind die von der Frömmigkeit, daß sie sich selbst um Gottes willen enterbten, entfernt, wenn sie nicht einmal andere um ihrer selbst willen enterben wollen. Sie enterben sich selbst (für die Ewigkeit) um andere nicht zu enterben."[30] Aber auch andere, nicht als Geistliche und Mönche in einem Stande besonderer Frömmigkeit lebende Christen vermahnt Salvian eindringlich, im Testamente der Kirche und der Armen zu gedenken. Haben sie während ihres Lebens nicht viel gute Werke gethan, um so mehr ziemt es ihnen, das beim Ausgang aus der Welt nachzuholen, damit sie das Versäumte wenigstens dadurch entschuldigen können, daß sie ihre frühere Nachlässigkeit durch einen letzten Act der Frömmigkeit wieder gut machen. Haben sie aber während ihres Erdenlebens schon gute Werke gethan, so ist ihnen dasselbe zu rathen, denn im Guten thut man nie genug, und im Augenblick, wo sie vor den Thron des Weltrichters treten, müssen sie diesen um so mehr sich versöhnen.[31] Ja selbst denen, die bis an ihr Ende

im Bösen zugebracht haben, räth Salvian noch als letztes Mittel an, all ihr Gut im Tode wegzugeben. Er will zwar nicht sicher sagen, daß es ihnen hilft, aber immerhin ist es besser, noch etwas zu versuchen als nichts zu thun.[32] Salvian will dabei auch keine Rücksicht auf die Kinder und die Verwandten gelten lassen. „Denn sich selbst muß man zuerst lieben, indem man für sein Seelenheil sorgt.“ „Was hat ein Reicher davon, wenn er seine Söhne reich macht, sich selbst aber in die ewige Verdammniß stürzt.“[33] Allerdings die Rücksicht auf die Kinder will Salvian noch entschuldigen, aber doch auch nur entschuldigen, indem hier „der Glaube dem Blute nachsteht, und die Ansprüche der Pietät die religiöse Frömmigkeit besiegen.“[34] Aber scharf geht er mit denen ins Gericht, die Kinder adoptiren oder Fremden etwas vermachen. Es ist überhaupt besser, daß die Kinder in diesem Leben arm sind, als die Eltern in jenem Leben.

Salvian gehört allerdings zu den Leuten, welche die Farben etwas dick auftragen, und ihren Gedanken in starken Worten Ausdruck geben. Aber darüber kann doch kein Zweifel obwalten, daß er in seinem Drängen auf Testamente zu Gunsten der Kirche die Richtung der Zeit reflectirt.[35] Die Werthschätzung testamentarischer Freigebigkeit ist immer ein Zeichen und zugleich die Folge davon, daß die Hingabe der irdischen Güter an und für sich und abgesehen von ihrem Zweck als ein gutes und verdienstliches Werk gilt. In Zeiten des regen Liebeslebens, wie in den ersten Jahrhunderten, gibt man mehr bei Lebzeiten und persönlich, denn die Absicht ist ja, den Armen persönlich zu helfen. Sobald aber die Rücksicht auf das zu vollbringende gute Werk und das damit zu erwerbende Verdienst überwiegt, gibt man auch überwiegend testamentarisch, denn das erstrebte Ziel, durch gute Werke Verdienst zu erwerben, ist auch so, ist in gewissem Sinne so noch bequemer zu erreichen, da man ja während seines

Erdenlebens auf nichts zu verzichten braucht. Dazu kommt, das ist nicht zu übersehen, auch in diesem Stücke eine Nachwirkung antiker Anschauungen. In Rom war es Sitte, seine Freunde, hervorragende Männer, vor allen aber den Kaiser im Testament zu bedenken. Das überträgt sich auf die Kirche. Galt es in Rom eine Zeitlang als eine Majestätsbeleidigung, dem Kaiser nichts zu vermachen, so gilt es jetzt fast als Beleidigung der Kirche und Gottes selbst, im Testament die Kirche nicht zu bedenken, und wie in den kaiserlichen Einnahmen die Vermächtnisse einen starken Posten bildeten, so jetzt auch in den Einnahmen der Kirche.

Weniger günstige Ergebnisse erzielte die Kirche mit ihrer Predigt vom Zehnten. Der Gedanke, daß auch dem Christen noch das jüdische Zehntengebot gilt, daß der Zehnte das wenigste sei, was ein Christ geben müsse, begegnet uns jetzt häufig. Es ist offenbar die allgemein gültige Ansicht. Angesehene Kirchenlehrer wie Chrysostomus, Hieronymus, Augustin mahnen auch eifrig, den Zehnten zu geben.[36] Aber allgemeine Praxis wurde das noch nicht, noch weniger ein wirklich durchgesetztes Gebot. Gewiß gaben manche Christen den Zehnten freiwillig oder nahmen doch am Zehntengebot sich einen Maßstab für ihr Almosengeben. So ist es z. B. wohl gemeint, wenn Chrysostomus sagt, Gott habe den Juden den Zehnten auferlegt, ein Christ dürfe dabei nicht stehen bleiben, er müsse die Gerechtigkeit der Pharisäer übertreffen und alles geben, was er erübrige, mindestens aber den Zehnten. Allein wirklich gesetzlich durchgeführt wurde das Zehntengebot erst, seit in den neu entstehenden germanischen Reichen die Agrarverhältnisse das mehr begünstigten als im römischen Reiche. In der That sind es auch fränkische Synoden, die zuerst das Zehntengebot bestimmt aussprechen. Eine Synode von Tours im Jahre 567 bleibt noch bei einer bloßen Mahnung stehen, die zweite Synode von Macon im Jahre 583

ist die erste, die das Zehntengeben zum allgemein gültigen Gesetz erhebt und damit der Kirche eine Einnahmequelle eröffnet, die zwar deutlicher als alles andere zeigt, wie weit man von der ursprünglich so eifrig gewahrten Freiheit des Gebens abgekommen ist, aber für die Vermögensverhältnisse der Kirche von eminenter Bedeutung wurde.

Die Kirche war eine gute Haushälterin. Namentlich auf die Kirche des Abendlandes, voran die römische, ist ein gut Theil der administrativen Tüchtigkeit nnd des nährigen Sinnes der Römer übergegangen. Auf einer Reihe von Synoden wurde die Verwaltung des Kirchenguts genau geregelt, sorgsam suchte man es zusammenzuhalten und jeder Verminderung zu wehren. Nur der Bischof darf Kirchengut veräußern und dieser nur mit Zustimmung eines Concils oder zweier Mitbischöfe, später des Metropoliten.[37] Er darf nichts davon verschenken oder testamentarisch vermachen, besonders nicht an Verwandte,[38] auch einzelne Pertinenzien nur in kleinem Umfange und nur dann vertauschen, wenn es Vortheil bringt. Für entfremdetes Kirchengut müssen die Verwandten Ersatz geben. Laien, die der Kirche Güter entfremden, werden excommunicirt.[39] Die Verwaltung lag ausschließlich in den Händen des Bischofs. Sie gehörte jetzt zu den wichtigsten Pflichten des Bischofs und wurde oft, wie gelegentliche Klagen gerade vorwiegend geistlich gerichteter Bischöfe zeigen, als schwere Last empfunden. Wie oft beschäftigt sich Gregor d. Gr. in seinen Briefen mit solchen Verwaltungsgeschäften; welche genaue und bis in's Einzelste gehende Bestimmungen trifft er über die Bewirthschaftung oder Verpachtung der Güter, über den Ankauf oder Verkauf der Produkte. Verfügt er doch gelegentlich, daß die Aufzucht von Pferden beschränkt werden soll, weil die Roßknechte zu viel kosten und zu wenig dabei herauskommt, und vergißt dabei nicht, was mit dem vorhandenen Sattelzeug geschehen soll. Nach einem Be-

schlusse der Synode von Chalcedon[40] ist übrigens jeder Bischof verpflichtet, zur Verwaltung des Kirchenguts einen Oeconomus anzustellen. Gregor führt die Verwaltung durch eine größere Zahl Defensoren, denen zugleich eine Art Aufsicht über die Bischöfe obliegt.

Unter sorgsamer Verwaltung und bei beständigem Zufluß sammelte sich denn auch ein erhebliches Kirchengut an. Bereits im 5. Jahrhundert ist die Kirche die größte Grundbesitzerin im Reiche. Die ihr zustehenden Privilegien erleichterten ihr die Verwaltung und Mehrung ihres Gutes erheblich und bewogen viele kleinere Grundbesitzer, sich in ihren Schutz zu flüchten und ihr Gut der Kirche zu übertragen, um es dann von ihr als Precarium wieder zu nehmen. Als der Papst Damasus den römischen Stadtpräfecten Prätextatus bewegen wollte, Christ zu werden, erwiderte dieser ironisch: „Mache mich zum Bischof von Rom und augenblicklich werde ich Christ." Und doch war dieser Prätextatus einer der reichsten Männer, der außer seinen großen Gehalten aus mehreren Aemtern ein Einkommen von jährlich 3 Millionen Mark aus seinem Privatvermögen bezog. Darnach mag man abmessen, was damals schon dem römischen Bischofe zur Verfügung stand.[41] Zu Gregor's d. Gr. Zeit besaß die römische Kirche einen weit ausgedehnten Grundbesitz nicht bloß in Italien und Sicilien, sondern auch in Gallien, ja im Orient. Auch die Mailänder Kirche war sehr reich, im Morgenlande besonders die von Alexandrien. Als Johann der Almosenpfleger dort Bischof wurde, fand er im Schatz der Kirche 8000 Goldstücke vor. Bei den Heiden galt Bischof sein und reich sein als gleich. „Wer einen Bischofsstuhl gewonnen hat," spottet Ammianus Marcellinus,[42] „der braucht für seine Zukunft nicht zu sorgen, den machen die Geschenke reich, der fährt stolz auf köstlichen Wagen einher mit Kleidern, daß es eine Pracht ist, und hält Mahlzeiten so verschwenderisch, daß sie die kaiser-

lichen übertrumpfen." Aber selbst der Heide muß doch hinzusetzen, daß es auch Bischöfe gibt, „die mäßig in Speise und Trank, einfach in der Kleidung sich als würdige Priester der Gottheit erzeigen."

Ueberhaupt ist es eine kleinliche Auffassung, wenn man den steigenden Reichthum und die wachsende Macht der Kirche nur unter der Kategorie des zunehmenden Verderbens der Kirche unterzubringen weiß. Die Kirche mußte reich und mächtig werden, wenn sie ihren damaligen Aufgaben gewachsen sein sollte. Schon um die Massen der Armen dieser Zeit zu unterstützen, um bei dem unsagbaren Elend wenigstens einige Linderung zu schaffen, bedurfte sie reicher Mittel. Mit den Mitteln der ersten Jahrhunderte wäre diese Massenarmut nicht zu bekämpfen gewesen. Es bedurfte auch sicher fundirter Mittel, denn die freien Gaben leiden unter ungünstigen wirthschaftlichen Verhältnissen dann am meisten, wenn das Bedürfniß am größten ist, während das Einkommen der Kirche aus Grundstücken auch dann noch Mittel gewährte, wenn alle anderen Quellen versiegten. Aber das ist nur ein Punkt, der erst im Zusammenhang mit andern seine volle Bedeutung gewinnt. Die Kirche sollte jetzt die Vertreterin der Armen und Elenden sein auch den Mächten des zusammenbrechenden Staates gegenüber. Dann aber mußten die Bischöfe auch angesehen, mit Macht und Ehren ausgestattet dastehen, um den Illustrissimis und Excellentissimis, ja selbst dem Kaiser zu imponiren. Auch ein Mann wie Ambrosius hätte schwerlich dem Kaiser so entgegen treten können, wie er that, wenn er nicht zugleich ein Kirchenfürst war. Sollte die Kirche die Bildung der alten Welt hinüberretten über die Stürme der Völkerwanderung, dann mußte sie selbst eine Art Staat werden und ihre Bischöfe mächtige Herren, und es war auch ein nicht zu unterschätzendes erziehliches Moment, wenn dem armen Franken oder Gothen

der Bischof wie eine Art Abbild des hohen Himmelsherrn entgegentrat, von Pracht umgeben, aber zugleich mild und freigebig, in den reichlich ausgetheilten Gaben Gottes Güte abspiegelnd.

Es mochte ja Bischöfe geben, wie sie Ammianus Marcellinus in der oben angeführten Stelle vor Augen hat, stolze Herren in prächtigen Carossen, deren Mahlzeiten die kaiserlichen übertrumpften; aber jedenfalls bildeten sie eine Ausnahme. Alle großen Bischöfe der Zeit sind zugleich Väter der Armen gewesen, und der reichgewordenen Kirche muß man, wenn man gerecht sein will, nachsagen, daß sie ihre großen Schätze wirklich als Armengut gebraucht und Unzähligen damit gedient hat. Ambrosius hatte ein Recht, dem Symmachus, der in seiner an den Kaiser Gratian gerichteten Bittschrift um Wiederaufrichtung der Victoriastatue im römischen Senat auch auf die großen Einkünfte der christlichen Bischöfe hingewiesen hatte, mit einem gewissen Stolze zu erwidern: „Die sich auf uns berufen, wie wir es haben, warum verwenden sie nicht ihre Einkünfte gleich uns? Nichts besitzt die Kirche als nur den Glauben. Ihr Besitzthum ist der Unterhalt der Armen. Mögen doch jene die Gefangenen aufweisen, die ihre Tempel loskauften, die Armen, die sie ernährt, die in's Elend Verwiesenen, die sie unterstützt. Und weil so zum öffentlichen Wohl verwendet wurde, was sonst dem Vortheil der Priester diente, daher, sagen sie, kommen die öffentlichen Calamitäten.“ [43] Er erinnert daran, daß die, welche Priester werden, auf ihr Besitzthum verzichten, und Ambrosius konnte daran erinnern, denn er hatte es selbst gethan. Alles, was er an Gold und Silber besaß, hatte er, als er Bischof wurde, der Kirche zu Gunsten der Armen geschenkt. Nur eine Rente für seine Schwester Marcellina behielt er zurück. Als sein Bruder Symmachus starb, schenkten beide Geschwister auch dessen Vermögen den Armen.

Dasselbe wird uns von vielen Bischöfen berichtet. Chrysostomus lebte für seine Person sehr einfach und wandte alle Einkünfte an die Armen, deren er 7700 regelmäßig unterhielt.[44] Augustin bittet einmal in einer Predigt, ihm keine kostbaren Gewänder zu schenken, er werde sie doch nur verkaufen, um den Kaufpreis den Armen zu geben. Wer wolle, daß er's selbst trage, der möge ihm ein Kleid schenken, welches er jedem Bruder, der keines hat, wieder schenken könne.[45] Basilius, Epiphanius von Cypern, Paulinus von Nola geben all ihr Privatvermögen hin, ja es galt das so sehr als Regel, daß man es von jedem Bischof erwartete. Nach dem Tode des Attilus forderte das Volk in Constantinopel den Presbyter Sisinnius zum Bischofe besonders deßhalb, weil er den Armen so viel gab. In der That wurde er Bischof.[46]

Allerdings diente das Kirchengut auch noch anderen Zwecken als der Armenunterstützung. Die Cultusbedürfnisse nahmen einen großen Theil davon in Anspruch, die prächtigen Kirchen, die glänzende Ausstattung derselben, das reiche Geräth, der Pomp des Gottesdienstes. Dazu kam die Unterhaltung der zahlreichen Kirchendiener, der Presbyter, der Diakonen und Subdiakonen, der Cantoren, Lectoren, Thürhüter, des ganzen Heeres von niederen Kirchendienern. Zwar die meisten erhielten bloß geringe Bezüge, die mehr nur ergänzend zu dem hinzutraten, was sie aus ihrem Besitz oder von ihrer Arbeit an Einkünften hatten. Viele Kleriker trieben Ackerbau oder ein Handwerk und ganz besonders viel Handel. Es war nichts Ungewöhnliches, sie in den Krambuden sitzen zu sehen oder an den Apothekertischen oder auf den Wochenmärkten. Hie und da wurde ihnen das sogar durch Synodalbeschlüsse zur Pflicht gemacht. Eine Zeit lang genossen sie auch die Freiheit von der Gewerbesteuer, aber der Ausfall für die Staatskasse war zu beträchtlich, die Befreiung wurde wieder aufgehoben. Bei

der sehr großen Zahl der Kleriker waren die Ansprüche an die Kirchenkasse nichts desto weniger beträchtlich. Dabei hielt man jedoch an der Anschauung fest, daß Kirchengut Armengut sei. Diese Bestimmung gibt dem Kirchengut z. B. der Canon 25 des Concils in Antiochien 341: „Der Bischof hat die Gewalt über das Vermögen der Kirche, so daß er es an alle Bedürftige austheilt mit voller Gewissenhaftigkeit und in der Furcht Gottes.“ Doch ist es ihm gestattet, für sich und seine Gäste das Nöthige davon zu nehmen. Der Bischof selbst darf nur Hausrath haben und einen Tisch führen wie ein Armer. Auch seinen Verwandten darf er nur geben, wenn sie arm sind, und dann in demselben Maße wie anderen Armen.[47] Die Synode von Agde begründet das Verbot, Kirchengut zu veräußern, ausdrücklich damit, daß es Armengut ist.[48] Dieselbe Anschauung findet sich bei vielen Vätern, und daß es keine Redensart war, wenn man so das Kirchengut als Armengut bezeichnete, dafür liefert die Thatsache einen Beweis, daß man keinen Anstand nahm, selbst die heiligen Gefäße zu verkaufen, um Arme zu unterstützen, Hungrige zu speisen und Gefangene loszukaufen. Als die Arianer dem Ambrosius daraus einen Vorwurf machten, rechtfertigt sich dieser mit den Worten: „Die Kirche hat das Gold, nicht daß sie es aufbewahre, sondern, daß sie in Nothfällen damit zu Hülfe komme,“ [49] und Augustin schreibt an den Statthalter Bonifacius: „Es gehört nicht uns, sondern den Armen, wir führen nur die Verwaltung, maßen uns aber kein Eigenthum an.“ [50] Später verbreitete sich von Rom aus die Sitte einer Viertheilung des Kirchengutes. Je ein Viertel ist für den Bischof, für die übrigen Kleriker, für die Kirchenfabrik und für die Armen bestimmt. Die Motive, welche zu dieser Theilung führten, sind nicht mehr ganz durchsichtig. Daß sie nicht die Absicht hat, die Armen zu beschränken, dafür bürgt schon der Umstand, daß Gregor d. Gr. ein Hauptbeförderer

dieser Sitte ist.[51] Es würde diese Absicht zu dem Charakter Gregor's nicht stimmen, der sich Tage lang grämte, als er hörte, es sei in Rom ein Armer Hunger gestorben und sich selbst als Mörder anklagte.[52] Eher kann die Absicht zu Grunde liegen, in die Verwendung des Kirchenguts eine bestimmte Ordnung zu bringen, eine Ordnung, die den Armen zu gute kam, da sie ihnen in jedem Falle ein Viertel der kirchlichen Einkünfte sicherte. Vorbehalten war, daß ihnen, wenn die Noth es erforderte, auch mehr zugewendet werden konnte; wenigstens handelte man nach diesem Vorbehalt.

Bildete jetzt das von dem Bischofe mit Hülfe seines Oeconomus und seiner sonstigen Beamten verwaltete Kirchengut den Hauptstock der Armenmittel, so mußte sich natürlich auch die damit geübte Armenpflege anders gestalten als in den Zeiten, in welchen noch die regelmäßigen Gaben der Gemeinde die Mittel dazu gewährten. Sie verlor auch nach dieser Seite hin den gemeindlichen Charakter und wurde zu einem großartigen Almosengeben des Bischofs. Dabei ging ihm in erster Linie der Oeconomus zur Hand. Er controlirte die Einnahmen und Ausgaben, und wenn die Diakonen auch noch nach alter Weise bei der Vertheilung der Unterstützungen halfen, so waren sie doch nicht mehr wie früher die Augen und Hände des Bischofs.[53] Ihre Bedeutung für die Armenpflege mußte sinken, als sich zwischen sie und den Bischof der Oeconomus einschob, und andererseits dem Bischofe in den Vorstehern und Dienern der Wohlthätigkeitsanstalten ein großes Personal für die Armenpflege zu Gebote stand. Fanden doch jetzt auch eine Menge Hülfsbedürftiger, die früher von den Diakonen in ihren Häusern besucht und verpflegt waren, Unterkunft in den Xenodochien, den Armen- und Krankenhäusern, während bei denen, die einer solchen Pflege nicht bedurften, die Unterstützung sich auf regelmäßig dargereichte Gaben be-

schränkte, bei deren Verabreichung nicht die Diakonen, sondern der Verwalter des Kirchengutes, der Oeconomus, die Hauptaufgabe hatte. Die eigentliche Hausarmenpflege tritt überall zurück, die Diakonie verliert an Bedeutung, seit der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts läßt sich ihr allmählicher Untergang deutlich wahrnehmen.

Beginnen wir mit der weiblichen Diakonie. Im Orient waren schon zu Constantin's Zeiten die Witwen durch die Diakonissen bei Seite geschoben. Das Concil von Chalcedon macht dem alten Witweninstitute gänzlich ein Ende, indem es überhaupt verbietet, vorstehende Witwen anzustellen.[54] Bei Basilius, bei Chrysostomus kommen Witwen nur noch als von der Gemeinde unterstützte Personen vor.[55] Damit geht auch im Abendlande, wo die Witwen nicht wie im Morgenlande schon früher durch Diakonissen verdrängt waren, das Institut ebenfalls unter. Ambrosius und Augustin kennen bereits keine Witwen der alten Ordnung mehr.[56] Eine Reihe von gallischen Synoden verbietet die Ordination oder Consecration von Witwen, und es ist charakteristisch, daß die zweite Synode von Orleans das Verbot mit der Schwäche des weiblichen Geschlechts begründet.[57] Bisher hatten Witwen und Diakonissen zum Klerus gehört, jetzt war die Anschauung von der Würde des Klerus und der Ordination der Art gestiegen, daß es unwürdig schien, Weiber zu ordiniren. Dazu kam die gesteigerte Hochschätzung des ehelosen Standes. Deßhalb hielten sich im Orient die jungfräulichen Diakonissen länger. Aber auch sie verloren an Bedeutung für die Liebesthätigkeit und dann auch an Würde. Zwar begegnen uns gerade jetzt mehrere hochgepriesene Diakonissen auch aus den vornehmsten Ständen, wie Macrina, die Schwester Gregor's von Nyssa, und vor allen die Freundin und Schülerin des Chrysostomus, die vielgepriesene Olympias. Aber die ihnen nachgerühmte Wohlthätigkeit ist

doch mehr private als amtliche. Weder Gregor von Nyssa noch Chrysostomus redet je von einer amtlichen Thätigkeit der Genannten in dieser Beziehung. Von Theodoret haben wir mehrere Briefe an Diakonissen, aber auch da ist von einer solchen Thätigkeit keine Rede. Auch im Orient ist das aufkommende Mönchthum und die gesteigerte priesterliche Würde den Diakonissen nicht günstig. Sozomenus[58] erzählt von einer Jungfrau, die, zum Diakonissenamt geeignet, dieses doch abgelehnt habe, um sich ganz einem beschaulichen Leben hinzugeben. Hatten die Diakonissen früher einen Zugang zum Altar, so wird dieser später beseitigt und ihre Ordination abgeschafft.[59] Ihre Thätigkeit beschränkt sich seitdem auf äußerliche Dienstleistungen beim Cultus. Als Kirchendienerinnen niedern Grades hatte man in Constantinopel noch um 1200 Diakonissen, in den kleinen morgenländischen Kirchen noch länger.[60]

Auch die Diakonen bekommen eine andere Stellnng. Sie hören auf Träger der Armenpflege zu sein. Der Dienst in der Kirche und am Altar gilt jetzt als ihre eigentliche Amtsaufgabe. Deßhalb werden sie so gern den Leviten verglichen, die im Tempel dienten, und manche Bestimmungen des Alten Testaments über die Leviten, deren Lebensalter und Dienstführung auf sie übertragen. So sehr schwindet der Kirche das Bewußtsein des früheren Diakonenamtes, daß das Trullanische Concil die Vergleichung mit den Siebenmännern in Constantinopel deßhalb ablehnt, weil die Diakonen zum Dienst bei den Mysterien des Cultus bestimmt seien, die Siebenmänner aber die Aufgabe gehabt hätten, zu Tische zu dienen.[61]

So sehen wir, wie nach allen Seiten hin die alte gemeindliche Armenpflege sich auflöst. Nicht mehr die Gemeinde ist es, die an ihren armen Gliedern mit den in ihren Versammlungen aufgebrachten Mitteln durch ihre Vorsteher und Diakonen eine möglichst individualisirende Armenpflege übt, son-

dern der Bischof ist der große Almosenspender, der aus dem Kirchengut und dem, was der Kirche geschenkt wird, massenhafte Almosen austheilt an Würdige und Unwürdige, an Gemeindeglieder und an den Haufen derer, welche die allgemeine Noth zu Bettlern gemacht. Zwar lassen sich aus den Schriften der Väter manche Stellen beibringen, in denen sie ermahnen, sorgsam in der Vertheilung der Gaben zu sein und die Verhältnisse zu prüfen. Basilius[62] sagt: „Es bedarf einer großen Erfahrung, um die zu unterscheiden, welche wirklich arm sind von denen, welche nur betteln um Geld zusammenzubringen. Wer einem bekümmerten Kranken gibt, der gibt Gott, er wird den Lohn dafür empfangen. Aber wer einem Vagabonden und Schmarotzer gibt, der wirft sein Geld vor die Hunde, d. h. er gibt es Menschen, die in ihrer Unverschämtheil eher der Verachtung werth sind als in ihrer Armut des Mitleids." Ambrosius[63] redet von den Künsten der falschen Bettler und warnt: „Nehmt euch in Acht, daß nicht der Theil, der dem Bedürftigen gehört, eine Beute der Schurken wird." Aber derartige Regeln zu befolgen war sehr schwer, ja wurde zur Unmöglichkeit, wenn die Unglücklichen, die in Gefahr waren Hungers zu sterben, in Schaaren herandrängten. Ambrosius gibt durchaus zutreffende Regeln: „Oft sagen sie, sie seien von Schulden überhäuft, prüft, ob sie die Wahrheit reden; sie sagen, sie seien bestohlen, forschet, ob es sich so verhält; erkennt mit einem Worte, wem ihr helfet," aber er mahnt dann doch auch wieder nicht unmenschlich zu sein, und erinnert an einer andern Stelle: „Die Liebe wägt nicht Verdienste ab, sondern kommt vor allem der Noth zu Hülfe."[64] Man soll auch nicht zu mißtrauisch sein; hätte Abraham Mißtrauen gehabt, sagt Chrysostomus,[65] so hätte er nicht die Engel beherbergt, und Gregor von Nazianz[66] kommt zu dem Ergebniß: „Es ist viel besser um derer willen, die würdig sind, auch den

Unwürdigen zu geben, als indem wir fürchten, wir könnten Unwürdigen etwas geben, die Würdigen um die Wohlthat zu bringen." Das wird denn auch in den meisten Fällen thatsächlich das Ergebniß gewesen sein, man gab allen ohne große Unterscheidung. Wo die Noth so groß wird, wie damals, hört zuletzt alles Unterscheiden auf.

Die alte Gemeindearmenpflege ist das nicht mehr. Die Wohlthätigkeit des Bischofs, der mit vollen Händen den Nothleidenden spendet, hat vielmehr eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem, was die antike Welt auch kannte, mit den Spenden der Kaiser und der römischen Großen. Wenn Gregor der Große alle Monat Korn, Oel, Wein, Fleisch austheilen läßt, wenn er Wagen mit Lebensmitteln durch die Stadt fahren läßt, um die Armen zu versorgen,[67] so ist das mehr ein Wiederaufleben der alten Getreidespenden als christliche Gemeindearmenpflege. Der Bischof von Rom ist an die Stelle des Kaisers getreten, die Bischöfe an die Stelle der römischen Großen; die christliche caritas bekommt eine bedenkliche Aehnlichkeit mit der antiken liberalitas. Aber immer ist es doch ein großartiges Schauspiel in Mitten der Hungernden einen Bischof zu sehen als Almosenspender, der alle Tage seine Hand aufthut, von dem jeder Hülfe erwartet und so viel irgend möglich empfängt, der arme Römer, den die Barbaren von Haus und Hof getrieben, und der Germane auch, den hier zum ersten Male der milde Hauch christlicher Liebe berührt und in seinem Herzen die Ahnung weckt von der darin sich wiederspiegelnden göttlichen Barmherzigkeit; einen Bischof, bei dem der Fremde ein Asyl findet und der Kranke Pflege, der die Kirchengeräthe verkauft, die silbernen und goldenen Abendmahlsgefäße, um Gefangene loszukaufen, und selbst in seinem Hause das Leben eines Armen führt, um die Armen erfahren zu lassen, daß die Kirche, was sie hat, nur für die Armen hat, einen Basilius, der selbst die Kranken und Aus-

sätzigen pflegt, einen Chrysostomus, der, unter Byzantinischem Luxus selbst bescheiden und einfach, 7000 Arme täglich speist, einen Ambrosius, der, ein stolzer Römer und zugleich ein demüthiger Christ, dem Kaiser entgegentritt und zu allen Armen sich herabläßt, einen Augustinus, der kein anderes Kleid will, als welches er jedem Bruder schenken kann, einen Gregor, der die Noth der ganzen Zeit so tief im Herzen fühlt und doch sich grämt, wenn ein Einzelner in Rom Hungers stirbt.

Freilich das früher erreichte Ziel, daß keiner Mangel litt, war nicht mehr zu erreichen. Julian rühmt noch den Christen nach, daß sie nicht bloß die Ihrigen, sondern auch die Heiden ernähren, und daß bei ihnen kein Bettler gefunden werde. Das wurde bald anders, das römische Volk löst sich in einen bettelnden Haufen auf. Charakteristisch ist es, daß jetzt die ersten Bettelgesetze gegeben werden. Unter Valentinian II. hatte sich in Rom eine solche Menge bettelnden Volkes zusammengefunden, daß der Kaiser eine Untersuchung anordnen und alle arbeitsfähigen Bettler aus der Stadt treiben ließ. Unterdrücken konnte man den Bettel nicht mehr, das ist überhaupt durch bloße Zwangsgesetze nicht möglich, man versuchte ihn daher zu organisiren. Auch darin ist diese Zeit die Vorläuferin des Mittelalters. Unter Theodosius wurde ein Gesetz gegeben, daß in Zukunft keiner auf der Straße betteln darf als nach geschehener Untersuchung seines Standes, seiner Gesundheit und seines Alters. Ist er arbeitsunfähig, so wird ihm das Betteln erlaubt, ist er arbeitsfähig und fährt dennoch fort zu betteln, so verliert er die Freiheit.[68] Justinian traf noch genauere Verfügungen. Ist der Bettelnde unfrei, so wird er seinem Besitzer zurückgegeben, ist er frei, so wird ihm Arbeit angewiesen, weigert er sich diese anzunehmen, so wird er ausgewiesen. „Diese Vorschriften," sagt Justinian, „sind zu Gunsten der Bettler, denn sie haben zum Zweck, sie vor

den Verbrechen zu bewahren, zu denen der Müssiggang verführt."[69]

Man hat dem Christenthum daraus einen Vorwurf gemacht, daß erst in christlicher Zeit Bettelgesetze nothwendig geworden sind, welche das Alterthum nicht kennt; die Kirche, sagt man, habe mit ihren Almosen erst den Bettel groß gezogen. So nackt hingestellt ist das Urtheil ein ungerechtes. Die Zeiten, in denen eine alternde Cultur abstirbt und sich auflöst, sind immer Zeiten gewesen, in denen der Bettel um sich greift. Die Zeiten vor der Reformation bieten ganz dasselbe Schauspiel, und unsere Zeit erlebt ähnliches. Dafür die Kirche und das Christenthum verantwortlich zu machen, ist ungerecht. Freilich ganz ohne Schuld ist die Kirche nicht. Wir müssen wieder darauf zurückkommen, daß es ihr nicht gelang, die alte Welt aus dem neuen christlichen Leben heraus zu erneuern. Selbst in falscher Werthschätzung der irdischen Güter befangen, unfähig sich zu einer gesunden sittlichen Würdigung der Arbeit zu erheben, hat sie mit zu dieser Auflösung beigetragen, und ihre reichen Almosen haben gewiß manchen Bettler angezogen. Aber dieser Schatten soll uns nicht hindern anzuerkennen, was an Licht vorhanden ist, und die großartige Liebesthätigkeit der Kirche zu bewundern. Was wäre aus dem römischen Reiche geworden ohne das Christenthum! Wie manchem hat die Kirche doch geholfen, wie manche Noth gelindert, wie manche Thränen getrocknet. Die alte Welt mußte sterben, das konnte auch das Christenthum nicht abwenden, aber es hat doch gethan was es konnte, der sterbenden Welt Trost und Erquickung gebracht.



Drittes Kapitel.

Almosen.

Kaum je wird so viel von Almosen gepredigt, so oft, so eindringlich zum Almosengeben ermahnt sein, wie in dieser Zeit. Die Noth drängte dazu. Die Kirche war jeden Tag umlagert von Schaaren Armer, Hülfsbedürftiger aller Art; Hungernde, Nackte, Kranke, ins Elend hinaus Gestoßene sahen auf sie und erwarteten von ihr Hülfe. Die Kirche hätte aber nicht so viel geben können, wären ihr nicht reichliche Gaben zugeflossen, und, so viel sie spendete, es hätte doch nicht entfernt gereicht, wäre nicht eine ausgedehnte Privatwohlthätigkeit hinzugekommen. Die Prediger dieser Zeit mögen oft genug das Gefühl gehabt haben, welches den Chrysostomus dazu drängte, seine berühmte Predigt für die Armen zu halten, in der er sich selbst als einen Abgesandten der Armen an die Gemeinde hinstellt, der für sie bittet. „Ich bin aufgestanden," beginnt er, „um heute für eine gerechte und nützliche und euer würdige Sache zu euch zu reden. Dazu bin ich aufgefordert durch die Bettler dieser Stadt. Aufgefordert haben sie mich dazu nicht durch Worte, nicht durch gemeinsame Beschlüsse,

sondern durch den traurigsten Anblick. Denn da ich zu eurer Versammlung eilend über den Markt und durch die engen Straßen ging, und mitten auf den Straßen viele liegen sah, die an den Händen oder an den Augen verstümmelt oder mit unheilbaren Geschwüren bedeckt waren, hielt ich es für die grausamste Härte, nicht hiervon zu eurer Liebe zu reden, zumal da auch die Zeit mich dazu auffordert. Denn es ist zwar zu jeder Zeit nothwendig, die Menschen zur Barmherzigkeit gegen ihre Brüder zu ermahnen, da auch wir derselben Seitens unseres Herrn und Schöpfers bedürfen, besonders aber jetzt bei der großen Kälte."[1] Ganz ähnlich schließt Augustin[2] eine Predigt über Almosen mit den Worten: „Gebt darum den Armen, ich bitte euch, ich vermahne euch, ich schreibe es euch vor, ich befehle es. Denn ich will euch nicht verbergen, weßhalb ich es für nöthig erachtet habe, diese Predigt zu halten. Als ich hieher ging zur Kirche und wenn ich zurückkehre, rufen mich die Armen an und bitten, daß ich's euch sage, damit sie etwas von euch empfangen. Sie mahnen mich, mit euch zu reden, und wenn sie sehen, daß sie nichts von euch empfangen, glauben sie, daß ich vergeblich an euch arbeite. Sie erwarten etwas von euch. Ich gebe, so viel ich habe, ich gebe, so viel ich kann, aber bin ich fähig, ihre Noth zu stillen? Weil ich nun nicht im Stande bin, ihre Noth zu befriedigen, bin ich ihr Gesandter bei euch. Ihr habt das Evangelium gehört, ihr habt den Lobspruch gethan: Gott sei Dank! Samen habt ihr empfangen, Worte habt ihr wiedergegeben. Eure Lobsprüche belasten mich, ich ertrage sie und zittere unter ihnen. Doch, meine Brüder, eure Lobsprüche sind nur Blätter, Frucht wird von euch gefordert." Alle großen Prediger dieser Zeit sind denn auch mächtige Almosenprediger. Wie oft kommt Chrysostomus darauf zu sprechen: „Jeden Tag, sagt man mir, redest du von Almosen. Ja ohne Zweifel, und ich werde auch

nicht aufhören, davon zu reden. Wäret ihr so gelehrig, wie ich's wünschte, so würde ich doch noch davon reden, um euch davor zu bewahren, daß ihr nachließet. Wenn ihr aber noch auf halbem Wege stehen bleibet, wessen ist der Fehler? darf sich ein ungelehriger Schüler über die Wiederholungen seines Meisters beklagen?"[3] Wie wußte Basilius, als Kappadocien von einer Dürre heimgesucht wurde, während der Hungersnoth die Herzen zum Geben geneigt zu machen. „Er schloß durch seine Predigten," sagt Gregor von Nazianz von ihm, „die Speicher der Reichen auf- und versorgte, ein zweiter Joseph, die Armen mit Brot und Nahrungsmitteln." Wie verstanden es die beiden Gregore von Nyssa und Nazianz, die Liebe zu den Armen zu erwecken. Von dem letztgenannten haben wir eine Predigt über die Liebe zu den Armen,[4] die zu den schönsten und ergreifendsten gehört, welche je gehalten sind. „Wenn ihr mich hören wollt, ihr Diener Christi, ihr Brüder und Miterben, laßt uns, so lange es Zeit ist, Christum pflegen, Christum nähren, Christum kleiden, Christum aufnehmen, Christum ehren!" ruft er und führt dann aus, daß wir auch täglich in Gefahr stehen und nicht wissen, wie es uns einmal ergehen wird, eine Hinweisung auf den Glückswechsel, die in jener Zeit, in der so viele Reiche und Wohlhabende oft plötzlich an den Bettelstab geriethen, ja doppelten Eindruck machen mußte. „Wer schifft, ist dem Schiffbruch nahe. Darum, so lange du noch mit günstigem Winde segelst, reiche dem, der Schiffbruch leidet, die Hand; so lange du gesund bist und reich, hilf dem Unglücklichen. Nichts in dem Grade Göttliches hat der Mensch als Wohlthun. Sei dem Unglücklichen ein Gott, die Barmherzigkeit Gottes nachahmend." Die Lateiner Leo d. Gr., von dem wir eine Anzahl von Collectenpredigten haben, Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. stehen den Griechen nicht nach. Von allen Kanzeln, in allen Kirchen

wurde das Volk zur Barmherzigkeit ermahnt, mit unermüdlichem Eifer und mit allen Mitteln, welche die damals stark rhetorische Predigtweise bot, zum Wohlthun aufgerufen.

Schon darin zeigt sich, daß die erste Liebe erkaltet war. Das Almosengeben verstand sich nicht mehr von selbst, es mußte dazu gedrängt werden. Es fehlt auch nicht an Klagen über die Hartherzigkeit vieler Reichen. Wie oft wendet sich Chrysostomus an sie, um ihnen ihr Unrecht vorzuhalten, daß sie von allem Luxus umgeben in Ueppigkeit ihr Gut verschwenden, während so mancher Arme nicht einmal sein Brot mit Sicherheit essen kann. „Ich schäme mich sehr," sagt er einmal, „wenn ich viele Reiche sehe, die mit goldenen Zügeln einherreiten, goldbetreßte Sklaven nach sich schleppen, in silbernen Betten schlafen, wenn aber einem Armen gegeben werden soll, dann sind sie ärmer als die ganz Armen," und der Gemeinde in Antiochien hält er vor: „durch Gottes Gnade glaube ich, daß die Zahl der Christen in Antiochien auf 100 000 steigt. Wenn jeder von euch den Armen Ein Brot gäbe, hätten alle Ueberfluß, wenn jeder nur Einen Obolus gäbe, hätten wir keine Armen mehr." [5] Bei Basilius, bei Ambrosius, bei Augustin begegnen wir ähnlichen Klagen. Sie müssen die tausend Entschuldigungen widerlegen, mit denen damals, wie zu aller Zeit, die Hartherzigkeit sich zu rechtfertigen suchte; sie müssen erinnern, daß es nicht recht ist, alles der Kirche zu überlassen, und daß die Diener der Kirche nicht geben können, wenn ihnen nicht gegeben wird. Nehmen wir hinzu, welche Noth die Lehrer der Kirche täglich vor Augen hatten, wie schmerzlich es ihnen sein mußte, nicht allen helfen zu können, wie oft sie bewegen mußte, was Augustin einmal ausspricht: „Täglich bitten so viele, täglich seufzen so viele, täglich gehen uns so viel Arme um Hülfe an, daß wir die meisten traurig stehen lassen müssen, weil wir nicht genug haben, um allen zu geben," [6]

dann werden wir es verstehen, warum jetzt in der Predigt gerade das Motiv des Almosengebens so stark hervortritt, welches bei Gemeinden, in denen die Liebe erkaltet war und die tieferen christlichen Motive nicht kräftig mehr wirkten, immer noch eine Wirkung hervorrief, das Motiv des Lohnes. Damit soll nicht gesagt sein, daß die reineren Motive fehlen. Auch die Väter dieser Zeit erinnern oft, daß die Armen unsere Brüder sind, daß sie dieselbe Natur haben, dasselbe Bild Gottes tragen, daß wir mit ihnen auf Einem Wege wandeln zu Einem Ziele. „Wir sind alle eins in dem Herrn," predigt Gregor von Nazianz, „ob reich ob arm, ob Sklaven oder Freie, ob gesund oder krank, und Ein Haupt haben alle, Christus. Was die Glieder einander sind, das soll jeder jedem, das sollen alle allen sein."[7] Ambrosius betont oft die Humanität und was wir den Menschen schulden, und selbstverständlich fehlt nicht die oft wiederkehrende Erinnerung an die Gott und dem Herrn schuldige Dankbarkeit und daran, daß wir in den Armen Christo dienen, daß wir selbst alle auf Gottes Gnade hoffen müssen und selbst alle Bettler sind, die vor Gottes Thüre stehen.[8] Aber ungleich stärker als alles dieses tritt doch jetzt das Motiv des Lohnes in den Vordergrund, daß wir Gott damit leihen, daß wir ihn zum Schuldner machen, daß er vergelten wird. „Du hast mich zum Geber," läßt Augustin Gott sagen, „nun mache mich auch zum Schuldner. Wenig gibst du mir, viel werde ich dir wiedergeben. Irdisches gibst du mir, Himmlisches werde ich dir wiedergeben. Zeitliches gibst du mir, mit Ewigem will ich's vergelten. Dich selbst will ich dir geben, indem ich dich mir selbst zurückgebe."[9] Unzählige Male wird der Gedanke ausgesprochen, daß man durch Almosengeben sein Geld bei Gott im Himmel auf sichere Wucherzinsen legt. „Leg dein Geld oben an" ruft Augustin, „vertraue es nicht deinem Knechte an, sondern deinem Gott. Gott

will dich zum Gläubiger, aber als seinen nicht des Nächsten." Man soll nicht sagen: Ich diene meinen Kindern, wenn ich mein Gut aufhebe. „Es geschieht, daß er eines der Kinder verliert; hat er's wirklich für die Kinder aufgehoben, weßhalb schickt er dem Sohne das Gut nicht nach? Warum behält er's im Sack, während er jenen aus seinem Gemüthe entläßt? Gib ihm doch, was du ihm aufbewahrt hast. Er ist todt. Aber er ging zu Gott voran, sein Theil gehört den Armen; dem gehört es, zu dem er ging: Er ging zu Christo, Christo gehört es, der gesagt: Was ihr gethan habt einem der Geringsten unter meinen Brüdern, das habt ihr mir gethan." [10]

Was in der vorigen Periode schon auftauchte, das ist jetzt allgemein anerkannt und wird als das alle andern Motive des Almosengebens überwiegende und beherrschende in den verschiedensten Formen und Wendungen immer wieder ausgesprochen: Almosen wirken sündenvergebend. Stellen wir nur einige der bezeichnendsten Aussprüche der Art zusammen. „Die Barmherzigkeit," heißt es in einer Homilie des Chrysostomus über die Buße, „ist die Königin unter den Tugenden, welche den Menschen schnell in die Himmelslüfte erhebt und die beste Fürsprecherin ist. Die Barmherzigkeit hat mächtige Flügel, sie durchschneidet die Luft, erhebt sich über den Mond, steigt über die strahlende Sonne empor und dringt bis in die Höhen des Himmels hinauf. Allein auch dort bleibt sie nicht stehen, sondern sie durchdringt auch den Himmel, eilt durch die Schaaren der Engel und den Chor der Erzengel und alle oberen Mächte und stellt sich vor den Thron des Königs selbst. Lerne dieses aus der heiligen Schrift, die da sagt: „„Kornelius, dein Gebet und deine Almosen sind hinaufgekommen vor das Angesicht Gottes."" Dieses „„vor das Angesicht Gottes"" will sagen: Hast du auch viel Sünden, aber Almosen zur Fürsprache, so fürchte dich nicht, denn keine der höheren Mächte

widersetzt sich dem Almosen, es fordert die Schuld und trägt seine Handschrift in Händen. Denn der Herr sagt ja selbst: „„Was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan."" Mit was für Sünden immer du also beschwert bist, deine Barmherzigkeit überwiegt sie alle." [11] Noch stärker ist eine andre Stelle in demselben Cyklus von Homilien: „Heute nun beginnt ein Almosenhandel, denn wir sehen die Gefangenen und die Armen, wir sehen solche, die sich auf dem Markte umhertreiben, wir hören, wie sie da rufen, weinen und jammern, wir haben da einen wunderbaren Jahrmarkt vor Augen. Bei einem Jahrmarkt aber gibt es keinen andern Zweck, hat der Geschäftsmann keinen andern Gedanken als die Waare wohlfeil zu kaufen, sie aber theuer zu verkaufen. Einen solchen Jahrmarkt hat uns Gott eröffnet: Kaufe die Werke der Gerechtigkeit billig, um sie in Zukunft um einen hohen Preis zu verwerthen, wenn es anders erlaubt ist die Wiedervergeltung ein Verwerthen zu nennen. Hier erkauft man die Gerechtigkeit billig um ein unbedeutendes Stück Brot, um ein ärmliches Kleid, um einen Becher kalten Wassers. — So lange der Markt währt, laßt uns Almosen kaufen, oder besser gesagt, laßt uns das Heil durch Almosen erkaufen." [12] „Schenk," heißt es an einer andern Stelle ebendort, „dem Armen ein Geldstück und du hast den Richter versöhnt. Um die Wahrheit zu sagen, läßt sich der menschenfreundliche Richter durch Geld gewinnen, das er freilich nicht selbst nimmt, sondern das die Armen erhalten. Die Buße ohne Almosen ist todt und entbehrt der Flügel. Die Buße vermag nicht zu fliegen, wenn sie nicht den Fittig des Almosens hat." „Erkenne Gottes Güte," heißt es in einer der Collectenpredigten Leo's d. Gr., „und die Anordnung seiner Liebe. Darum hat Gott deinen Ueberfluß gewollt, daß durch dich ein Anderer nicht darbe, und daß er durch die Spende deines Liebeswerks den

Armen von Noth und Bedrängniß und dich von der Menge deiner Sünden befreie," und anderswo: „Die Speise der Dürftigen ist der Kaufpreis des Himmelreichs." [14] „Die Barmherzigkeit," führt Ambrosius aus, „ist eine Quelle des Heils für die, denen der Geiz die Flamme des Todes entzündet hat, daß sie, die sich durch Sündigen die Flammen entzündet haben, sie durch Almosengeben auslöschen. — Es kaufe sich die Unschuld, wer sich früher die Sünde gekauft hat." [15] Noch deutlicher heißt es an einer andern Stelle: „Du hast Geld, kaufe deine Sünden ab. Nicht Gott ist käuflich, aber du bist käuflich; kaufe dich los mit deinen Werken, kaufe dich los mit deinem Gelde. Geld ist etwas Geringes, aber kostbar ist die Barmherzigkeit." [16] Auch Augustin führt den Gedanken aus, daß die Almosen dem Gebete Flügel geben, und daß durch sie die Sünden getilgt werden. „Das Opfer des Christen ist das den Armen gereichte Almosen. Dadurch wird Gott gegen die Sünder mild. Wenn Gott nicht gegen die Sünder mild wird, wer bleibt nicht schuldig? Von den Sünden und Vergehungen, ohne welche das Leben hier unten nicht geführt werden kann, werden die Menschen durch Almosen gereinigt." [17] „Nichts wird um einen geringeren Preis erkauft als das Himmelreich" predigt Gregor d. Gr. „Hast du keinen Becher kalten Wassers, den Dürftigen zu geben, so genügt schon der gute Wille, denn vor Gott ist keine Hand leer, wenn das Herz mit gutem Willen erfüllt ist." [18] Am stärksten, am massivsten möchte ich sagen, tritt der Gedanke, daß Almosen Verdienst erwerben und Sünden tilgen, bei Salvian auf. Man darf nicht glauben, führt er aus, daß nur die Bösen, um ihre Sünden wieder gut zu machen, verpflichtet sind, Almosen zu geben. Auch die Guten müssen das thun. Denn sie schulden Gott viel für das Gute, welches sie empfangen haben, und auch sie sind ihres Heils nicht gewiß. Deßhalb thun auch sie wohl, von ihren irdischen

Gütern möglichst viel wegzugeben. „Es sei, daß sie keine Strafe zu fürchten haben, können wir denn ohne Verdienst auf Belohnung hoffen? Daher wenn wir unsere Schätze nicht hingeben, uns von den Sünden loszukaufen, so lasset sie uns hingeben, uns die Seligkeit zu erkaufen; wenn wir nicht geben, damit wir nicht verdammt werden, lasset uns wenigstens geben, damit wir belohnt werden. — Gibt es auch nichts Böses in der Vergangenheit, das wir zu sühnen hätten, so doch ewige Güter, die wir uns bereiten sollen; haben wir Strafe nicht zu fürchten, so doch das Himmelreich zu erstreben; haben die Heiligen auch nichts, wovon sie sich loskaufen, so doch, was sie erkaufen sollen.“ Der Kauf ist sicher und kein Verlust dabei zu fürchten, denn Gott ist ein treuer Vergelter.[19]

Das mag zunächst genügen, um einen allgemeinen Eindruck zu gewinnen, wie damals von Almosen gepredigt und zum Almosengeben ermahnt wurde. Die angeführten Stellen haben allerdings, das ist zuzugestehen, nach Weise der Zeit etwas stark Rhetorisches. Man darf, was vom Loskaufen der Sünde und Erkaufen des Himmelreiches gesagt ist, nicht zu wörtlich nehmen, mochte es auch (und wir werden davon später noch Beispiele finden) von den Zuhörern oft so genommen werden. Aber immerhin ist es doch mehr als nur eine rhetorische Ausführung der neutestamentlichen Gedanken, daß Gott die Wohlthätigkeit belohnt, und daß die, welche Barmherzigkeit üben, Barmherzigkeit erlangen werden. Es liegen hier doch sehr bestimmte Lehren und bestimmte ethische Anschauungen zu Grunde, Lehren und Anschauungen, die namentlich von den lateinischen Vätern, von Augustin und Gregor d. Gr., klar und scharf ausgeprägt, auf das Mittelalter übergegangen sind und das ganze christliche Leben des Mittelalters beherrscht haben.

Wir erinnern uns, daß der altkatholischen Kirche schon früh der Zusammenhang zwischen Glauben und guten Werken ver-

loren gegangen ist. Es besteht ein Hiatus zwischen dem Glauben und dem sittlichen Leben. Dieses ist nicht die Bethätigung des Glaubens, wächst nicht aus ihm mit Nothwendigkeit hervor, sondern steht neben ihm als ein zweites. Selbst Augustinus hat diesen Zusammenhang nicht wieder gefunden. Auch bei ihm fällt Glaube und Liebe auseinander, der Glaube ist nicht an sich durch die Liebe thätig, sondern die Liebe kommt zum Glauben hinzu. Es gibt auch einen Glauben ohne Liebe, ohne Hoffnung, ohne gute Werke. Deßhalb stellt sich die Rechtfertigungslehre des Augustin ganz anders als die der Reformatoren. Wir werden durch den Glauben gerecht, weil der Glaube durch die Liebe thätig ist. So kommt denn auch nach Augustin der Liebe ein Verdienst zu, wenn gleich Augustin dieses Verdienst als einen Ausfluß der Gnade betrachtet; und hier wurzelt der auch bei Augustin so oft wiederkehrende Satz, „daß die Almosen große Kraft haben, die Sünden auszulöschen und zu tilgen.“ [20]

Zwar betont er sehr stark, daß die Almosen nichts helfen und nützen ohne Lebensbesserung. Scharf weist er die damals bei vielen verbreitete Lehre zurück, daß falls ein Mensch nur glaube, was die Kirche lehrt und sich von der Kirche nicht scheide, die Almosen helfen, ihn wenn auch durchs Feuer hindurch selig zu machen. Vor allem muß das Leben zum Bessern verändert werden. Man kann sich nicht mit Almosen einen Freibrief kaufen, ungestört zu sündigen. Es sind auch nicht alle Sünden der Art, daß man sie mit Almosen tilgen könnte, aber wenn ein Mensch im Glauben steht und sein Leben bessert, dann sind die Almosen das Mittel, um für die täglichen leichten Sünden Vergebung zu erlangen. Augustin unterscheidet nämlich drei Klassen von Sünden, sehr schwere, schwere und leichte. Für die ersten ist das Mittel Vergebung zu erlangen die öffentliche Kirchenbuße, für die zweiten die brüder-

liche Zurechtweisung, für die letzten Gebet mit Almosen.[21] Unter diesen kleinen Sünden versteht er die Schwachheitssünden, die dem Christen auch nach der Taufe noch anhaften, die täglichen Sünden, ohne die keiner leben kann, wie er beispielsweise anführt, daß man ein hartes Wort zu seinem Nächsten redet, daß man unmäßig lacht. Auch der Gebrauch des Erlaubten schließt solche leichte Sünden in sich. Man soll es jedoch nicht leicht damit nehmen. Sie sind nicht ihrer Größe, aber ihrer Menge wegen zu fürchten. Ihre Menge ist es, die den Menschen ins Verderben stürzt; wie ein Korn an sich klein ist, aber wenn man zu viel Körner in ein Schiff schüttet, geht das Schiff unter. Von diesen Sünden reinigt man sich durch Almosen, nur daß man sich hüte, solche Sünden zu begehen, die von dem Abendmahl und von der Kirche scheiden, wie Mord, Ehebruch, Zauberei, Götzendienst. Gegen diese helfen Almosen nicht.[22]

Wir sehen, bei Augustin ist der Satz, daß die Almosen sündentilgend wirken, noch mit starken Cautelen umgeben. Nur für die haben sie einen solchen Werth, die ihr Leben gebessert haben und sich vor schweren Sünden hüten, für sie auch nur dann, wenn die Almosen wirklich Erweisungen der Liebe sind; endlich die Wirkung der Almosen beschränkt sich auf die dritte Art der Sünden, die leichten, täglichen und unvermeidlichen. Es lag aber in der Natur der Sache, daß diese Cautelen auf die Dauer nicht vorhielten, nicht einmal in der Theorie, geschweige denn in der Praxis. Die Augustinische Dreitheilung der Sünden hat allgemein einer Zweitheilung Platz gemacht; man unterschied nur Todsünden und läßliche Sünden, und erstreckte somit die sündentilgende Kraft der Almosen über das ganze Gebiet der Sünde, nur die ganz schweren, wie Götzendienst, Mord, Ehebruch, die von der Gemeinschaft der Kirche scheiden, ausgenommen. Hatte schon Cyprian die Almosen neben die

Taufe gestellt als das Mittel, die nach der Taufe begangenen Sünden zu sühnen, viel stärker noch tritt dieser Gedanke bei Ambrosius hervor:[23] „Die Almosen sind also gewissermaßen ein zweites Bad der Seelen, damit, wenn einer vielleicht nach der Taufe aus menschlicher Schwachheit gefehlt hat, ihm dieses Mittel bleibt, sich durch Almosen zu reinigen, wie der Herr sagt: „„Gebt Almosen, und siehe, es ist euch alles rein."" Ja, ich möchte es unter Vorbehalt des Glaubens sagen, die Almosen gewähren noch mehr Vergebung als die Taufe. Denn die Taufe wird einmal ertheilt und verheißt einmal Vergebung; die Almosen aber bringen Vergebung, so oft man sie gibt. Diese zwei sind also die Quellen der Erbarmung, die Leben geben und Sünden vergeben. Wer beide wahrnimmt, wird mit der Ehre des himmlischen Reiches beschenkt werden. Wer aber, nachdem er den lebendigen Quell (die Taufe) durch Sünden befleckt hat, zu dem Strom der Barmherzigkeit sich begibt, der wird auch Barmherzigkeit erlangen."

Allerdings redet auch Ambrosius nur von Schwachheitssünden. Todsünden zu sühnen, reichen Almosen allein nicht aus. Dazu bedarf es der Kirchenbuße. Aber auch bei dieser spielen Almosen eine große Rolle. Entsinnen wir uns, daß schon Cyprian zu den Beweisen für den Ernst der Buße auch Almosen rechnet, daß er denen, die in der Verfolgung abgefallen waren, anräth fleißig Almosen zu geben. Die Almosen gehören zu den Leistungen, mit denen der Sünder für seine Sünde genugthut. Bei Gregor d. Gr. finden wir jetzt diese Lehre so ausgebildet, wie sie das Mittelalter übernimmt. Grundgedanke ist, daß Gott wohl die Schuld aber nicht die Strafe erläßt. Diese muß der Mensch leiden, und deßhalb gehört zur Buße auch die Genugthuung des Werks, in der der Mensch sich selber die Strafe auferlegt. Wer Unerlaubtes gethan hat, muß sich zur Genugthuung vom Erlaubten

enthalten; wer Sünde gethan hat, muß sie durch gute Werke wieder gut machen.[24] Als gute Werke erscheinen nun aber überall die drei: Beten, Fasten, Almosengeben, und von diesen dreien gilt das Almosengeben als das beste und kräftigste. „Gut ist Fasten, aber besser ist Almosengeben. Wenn jemand beides kann, so ist beides gut, wenn er aber nicht beides kann, so ist Almosengeben das bessere. Wenn zu fasten nicht möglich ist, genügt Almosengeben. Fasten mit Almosengeben ist doppelt gut."[25] So sind denn die Almosen als ein wichtiges Stück in die Heilsordnung eingereiht. Sie sind es, welche die läßlichen Sünden tilgen, sie sind es, welche der Buße, um einen beliebten Ausdruck zu gebrauchen, erst Flügel geben. Das alles, ich wiederhole es, unter der Voraussetzung aufrichtiger Herzensbuße, deren Ausdruck nur die Almosen sein sollen. Oft heben die Lehrer der Kirche das hervor, oft erinnern sie, daß nicht das äußerliche Werk, sondern die damit bewiesene liebevolle Gesinnung die Hauptsache ist. Sehr schön sagt einmal Gregor d. Gr. in einer Collectenpredigt: „Wenn auch bei diesem Werk nicht alle Spenden gleich sind, so muß doch die Liebe gleich sein. Denn die Freigebigkeit der Gläubigen wird nicht abgeschätzt nach dem Gewichte der Gabe, sondern nach der Größe der wohlwollenden Liebe. Es sei der Wohlhabende in seiner Gabe reichlicher, aber es stehe ihm der Arme an Liebe nicht nach. Denn wenngleich größere Ernte von der größeren Aussaat erhofft wird, so kann doch auch aus spärlicher Saat reiche Frucht der Gerechtigkeit aufsprossen,"[26] und an einer andern Stelle: „Das ungleich zugemessene Vermögen kann gleiches Verdienst bringen, wenn bei der vorhandenen Größe der Gabe die Liebe nicht kleiner ist."[27] Augustin betont es öfter, daß er unter Almosen nicht bloß die den Armen gereichten Gaben verstehe, sondern die brüderliche Liebe, namentlich auch die tragende, dem Bruder vergebende Liebe.[28] Ambrosius erinnert,

daß nicht die aus Ehrsucht gegebenen Almosen die Sünden tilgen, sondern die, deren Kosten der Glaube bestreitet.[29] „Christus meint Matth. 25 nur die, welche dem hungernden Christen als Christen, welche Christo selbst geben; das sind aber die, welche nicht thun, was Christus mißbilligt," sagt Augustin, und gern führt er den Gedanken aus, sich selbst müsse man erst das Brot der Bekehrung geben, ehe man anderen das Brot darreicht. Sonst helfen alle Almosen nichts. Der Herr siehet darauf, mit welcher Gesinnung man gibt.[30] Glauben, man dürfe sündigen, weil man Almosen gibt, man dürfe, weil man seine Fehler abgekauft hat, neue machen, das heißt nach Gregor d. Gr., „indem man sein Gut Gott gibt, sich selbst dem Teufel geben."[31]

Allein was halfen alle diese Erinnerungen einem Geschlechte gegenüber, welches nur zu geneigt war, sich von den sittlichen Anforderungen des Christenthums durch äußerliche Werke loszukaufen, welches überhaupt in dem Christenthum mehr eine zauberartige Sühnanstalt sah als eine Kraft sittlicher Erneuerung. In Wirklichkeit suchten Unzählige in möglichst massenhaftem Almosengeben das sicherste Mittel, ihre Sünden zu sühnen und sich einen gnädigen Gott zu verschaffen, und man braucht nur Salvian zu lesen oder die Pseudoaugustinischen Predigten des Cäsarius von Arelate, um sich zu überzeugen, daß die Kirche daran nicht ohne Mitschuld war. Da heißt es immer wieder: Das und das ist Sünde! aber statt dann auf sittliche Umwandlung zu dringen, folgt sofort: Aber Almosen tilgen die Sünde. Wie viel mußte die Kirche jetzt nachsehen und wie viel sah sie nach, wie lax ist die Zucht geworden! Für alles sollen Almosen das Heilmittel bieten, denn „wie Wasser Feuer auslöscht, so Almosen die Sünde," das ist jetzt der unzähligemale gepredigte Satz. Die Almosen haben ihren Charakter völlig verändert. Sie sind nicht mehr sitt-

liche Pflicht, sondern religiöse; man gibt Almosen nicht im Hinblick auf den Nächsten, dem in Liebe zu dienen und zu helfen, sondern im Hinblick auf sich selbst, um dadurch auf das eigene Verhältniß zu Gott einen Einfluß zu üben, selbst den Lohn davon zu haben. „Sicher erweist jeder von uns sich selbst und seiner eigenen Seele die größte Wohlthat, so oft er durch sein Erbarmen fremder Noth beispringt,“ predigt schon Leo d. Gr.,[32] und immer stärker tritt dieses Motiv, sich selbst und den Seinigen eine Wohlthat zu erweisen, an die Stelle der sich selbst verleugnenden, sich selbst hingebenden, nicht das Ihre suchenden Liebe.

Nichts hat diesen Zug stärker befördert, als der Gedanke, daß die Almosen mit ihrer sündentilgenden Macht auch ins Jenseits hinüberreichen. Man kann sagen, daß die Lehre vom Fegefeuer und von dem Einfluß, den Almosengeben auch noch auf die Seelen im Fegefeuer ausübt, mehr als alles andere die Liebesthätigkeit des ganzen Mittelalters bestimmt hat. Ausgebildet ist diese Lehre schon jetzt; bei Gregor d. Gr. ist sie in ihren Grundzügen fertig und wird so dem Mittelalter überliefert.

Die Anfänge dieser Lehre haben wir schon in der ersten Periode beobachtet. Schon zu Tertullian's Zeit brachte man Oblationen für die Verstorbenen an ihrem Todestage dar. Die Absicht dabei ist offenbar auf die zu erlangende Fürbitte der Gemeinde gerichtet, an ein den Verstorbenen zuzuwendendes Verdienst dachte man noch nicht. Bei Cyprian fällt aber das Gewicht bereits nicht mehr auf die Fürbitte, sondern auf das zu Gunsten des Verstorbenen dargebrachte Opfer, und als dieses Opfer gilt nicht mehr die Oblation, sondern das Abendmahlsopfer, das Meßopfer; wir haben im Grunde schon die Seelenmesse, nur daß diese noch nicht gesondert vom Gemeindeopfer auftritt. Jetzt wird es nun allgemeine Sitte, für

die Verstorbenen zu opfern, und allgemein ist man überzeugt, daß dieses Opfer den Abgeschiedenen zu gute kommt. „Es ist nicht zu zweifeln," heißt es in einer Predigt Augustins,[33] „daß die Verstorbenen durch die Gebete der h. Kirche, durch das heilbringende Opfer und durch Almosen, welche man für ihre Seelen darbringt, unterstützt werden, daß der Herr mit ihnen barmherziger handelt, als ihre Sünden verdient haben." Ausführlicher noch setzt er das im Enchiridion[34] auseinander: „Dabei darf nicht in Abrede gestellt werden, daß die Seelen der Abgestorbenen durch die Frömmigkeit der Ueberlebenden Erleichterung finden, wenn für sie das Opfer des Mittlers dargebracht oder Almosen in der Kirche gegeben werden." Aber allerdings setzt Augustin hinzu, es nützt nur solchen, die in ihrem Leben verdient haben, daß es ihnen nützen kann. Er unterscheidet in dieser Beziehung dreierlei Menschen. Es gibt solche, die dessen nicht bedürfen. Für diese ist es ein Opfer der Danksagung. Es gibt nicht ganz böse. Für diese ist es ein Opfer der Sühne. Und es gibt ganz böse. Dann ist es wenigstens ein Tröstungsmittel für die Hinterbliebenen. Aber auch da läßt Augustin noch zu, daß für sie eine Erleichterung ihrer Verdammniß zu hoffen ist. So ist es denn doch, wie Augustin in einer eigenen diesem Gegenstande gewidmeten Schrift (von der Sorge für die Todten) ausführt, allgemeine Pflicht, für jeden Abgeschiedenen das Opfer zu bringen, da man nicht wissen kann, wie es mit dem Einzelnen bestellt ist.

Schon diese Stellen aus Augustin's Schriften zeigen, daß mit dem für die Todten dargebrachten Opfer auch Almosen verbunden waren. Man gab Almosen in der Kirche, wenn bald nach dem Tode oder am Jahrestage des Todes das Opfer gebracht wurde, man gab auch Almosen bei der Beerdigung und an den Gräbern, in der Hoffnung, das Verdienst der Almosen werde den Heimgegangenen zu Gute kommen.[35]

Eine solche Sitte konnte sich um so leichter bilden, als sie sich an antike Sitte anschloß, eigentlich nur eine Umbildung antiker Sitte war. Kaum irgendwo können wir die Fortsetzung und Umbildung antiker Sitte in christliche so verfolgen wie bei den Beerdigungen und den damit verbundenen Feierlichkeiten, weil gerade hier die Grabinschriften uns einen Blick in die herrschende Sitte gestatten. Daß gerade in diesem Punkte alte Sitten besonders zähe festgehalten wurden, darf uns nicht verwundern, da ja die antike Welt sich durch große Ehrfurcht vor den Todten auszeichnet. Wie hoch wird bei den Römern die Heiligkeit des Grabes geachtet, mit welcher Aufmerksamkeit sorgt man für eine würdige Bestattung, wie viel verwendet man darauf, die Todten und ihr Gedächtniß dauernd zu ehren! Das alles wurde um so treuer bewahrt, als es durch den Auferstehungsglauben neuen festeren Halt bekam. Den Christen mußte ja das Grab noch heiliger sein, da sie glaubten, der ins Grab Gelegte werde nicht im Grabe bleiben, sondern auferstehen. Die christlichen Grabinschriften liefern denn auch den Beweis, daß nach mehreren Seiten hin die antike Sitte in die christliche überging. So war es bei den Römern Sitte, die spätere Oeffnung des Grabes bei Strafe zu verbieten, und auf vielen heidnischen Gräbern liest man, daß, wer das Grab zu öffnen wagt, dem römischen Fiscus, den vestalischen Jungfrauen oder welche Stelle sonst als zum Empfang der Strafgelder berechtigt angegeben wird, so und so viel Strafe zahlen soll. Ganz so lesen wir auch auf einem christlichen Grabe: „Wer mir nach meiner Bestattung diesen Sarkophag öffnen wollte, der soll der Kirche zu Salona 50 Pfund Silber zahlen.“ [36] Es ist dieselbe Strafbestimmung, nur daß als Empfängerin jetzt die Kirche bezeichnet wird. Vielfach liest man auch Drohungen: Wer das Grab öffnet, der soll zur Strafe den unterirdischen Göttern verfallen sein. Auf christlichen Gräbern heißt es: Der

soll seinen Lohn haben mit Judas, mit Gehasi, mit Dathan und Abiram, oder auch, der sei Anathema.[37]

Von besonderer Bedeutung ist es nun, daß, wie wir oben (S. 24) schon sahen, auch Vermächtnisse und Stiftungen zum Gedächtniß der Verstorbenen vorkommen. Es wird ein Capital legirt, um am Geburtstage des Verstorbenen sein Grab mit Rosen und Veilchen zu schmücken, Lichter anzuzünden, an seinem Grabe ein Mahl zu halten, oder es sollen auch an die Mitglieder des Collegiums, dem der Verstorbene angehörte, oder an seine Mitbürger zur Feier seines Geburtstages am Grabe bestimmte Gaben, Brot, Wein, eine Summe Geldes ausgetheilt werden. Das alles „zum Gedächtniß", „in memoriam", des Verstorbenen. Es sind heidnische Memorien, den christlichen des Mittelalters oft zum Verwechseln ähnlich, nur mit dem allerdings bedeutsamen Unterschiede, daß diese heidnischen Memorien nicht Wohlthätigkeitsstiftungen sind, sondern lediglich der Eitelkeit dienen oder doch nur die Bestimmung haben, das Gedächtniß des Verstorbenen zu ehren. Darin besteht eben die Umbildung, welche diese Sitte durch das Christenthum erfahren hat, daß derartige Memorien zu Almosenaustheilungen an Arme wurden. Schon Chrysostomus bezeichnet es als hergebrachte Sitte, die Memorien eines Verstorbenen, der Frau, des Mannes, eines Kindes dadurch zu begehen, daß man bei der Beerdigung oder am Jahrestage des Todes Arme zusammenladet und ihnen zu essen und zu trinken gibt. Später wurden die Gastmähler auf den Gräbern eine Plage der Kirche, ein Aergerniß für alle ernster Gesinnten. Auf den Gräbern der Angehörigen, auf den Gräbern der Märtyrer wurden an ihrem Jahrestage große Schmausereien, üppige Gelage gehalten. Augustin hatte viel mit dieser Unsitte zu kämpfen. Da sie zu fest eingewurzelt war, um ausgerottet zu werden, strebte die Kirche sie dahin umzubilden, daß an die Stelle der Gastmähler

und Geschenke für Freunde und Angehörige das Meßopfer mit der Oblation und den Almosen für Arme trat. So entstanden die christlichen Memorien, die Stiftungen zu Seelenmessen und Almosen am Todestage der Hinterbliebenen. Denn das gehört auch zur christlichen Umbildung der antiken Sitte, daß an die Stelle des bisher gefeierten Geburtstages der Todestag tritt.[38]

Ihren Abschluß findet diese Entwickelung in der Lehre vom Fegefeuer. Es ist wieder der Unterschied von schwereren und geringeren Sünden, der hier zu Grunde liegt. Gregor[39] zieht besonders die Paulinische Stelle 1. Cor. 3, 11 ff. heran. Der Apostel sagt nicht, daß jemand gerettet werden könne, der auf den einigen Grund statt Gold und Silber Eisen, Erz, Blei, d. i. größere und schwerere, in der andern Welt gar nicht zu tilgende Sünden erbaut, sondern der, welcher Holz, Heu, Stoppeln, d. i. ganz geringe und leichte Sünden, die das Feuer leicht hinwegnimmt, darauf erbaut. Es sind das Sünden, wie die, welche Gregor beispielsweise anführt, häufiges unnützes Gerede, unmäßiges Gelächter oder eine Sünde in der Vermögensverwaltung, die kaum bei denen ohne Sünde abgeht, die wissen, wie man die Sünde meiden muß. Alles dieses stürzt nicht in die Verdammniß, aber es belastet die Seele noch nach dem Tode, wenn es nicht bei Lebzeiten nachgelassen ist. Ein solcher Mensch kommt daher vor dem Gericht in ein Reinigungsfeuer, in dem die Sünden wie Holz und Stoppeln verbrennen. Allerdings setzt Gregor voraus, daß der Mensch im diesseitigen Leben durch gute Werke die Reinigung verdient hat, sonst wird er sie dort auch nicht erlangen. Nur unter dieser Bedingung, dann aber auch gewiß, nützen ihm die Opfer und die guten Werke, die hier auf Erden für ihn durch andere geschehen.[40] Gregor's Dialoge sind voll von Geschichten, die das beweisen sollen; er erzählt von Seelen, die mit geringen Sünden belastet in das Feuer gekommen sind, die dann selbst bitten, das Meß-

opfer für sie zu bringen und, sobald das geschieht, frei werden. Es mag genügen, hier nur eine mitzutheilen, die auch deßhalb von Interesse ist, weil in ihr der Anfang einer mittelalterlichen Sitte steckt, die für das Almosengeben sehr fruchtbar geworden ist. Ein Mönch Namens Justus, der im Kloster Gregor's der Heilkunde oblag, hatte heimlich 3 Goldstücke besessen. Als dieses kurz vor seinem Tode an den Tag kam, befahl Gregor, daß keiner von den Brüdern sich zu dem Sterbenden begeben solle, und ließ nachher den Todten in einem Misthaufen begraben. Die 3 Goldstücke wurden ihm nachgeworfen, während die Brüder im Chore sprachen: „Dein Geld sei dir zum Verderben!" Dreißig Tage nach dem Tode empfand Gregor Mitleid mit dem so Bestraften. Er rief den Prior des Klosters, Pretiosus, zu sich und sprach: „Schon lange ist es nun, daß jener verstorbene Bruder im Feuer gepeinigt wird. Wir müssen ihm unsere Liebe erweisen und so viel wie möglich helfen, daß er befreit werde. Gehe also hin und sage, daß für ihn von heute an 30 Tage nach einander das h. Meßopfer gebracht werde, so daß ja kein Tag ausfällt, an dem nicht für ihn die h. Eucharistie geopfert wird." Am 30. Tage wird denn Justus auch wirklich aus dem Fegefeuer befreit und zeigt das seinen Brüdern durch eine Erscheinung an.[41] Dem entsprechend wurde es zunächst in den Benediktinerklöstern Sitte, für einen Verstorbenen 30 Tage Messe zu lesen, während welcher Zeit seine Portion an Arme vertheilt wurde, und hier liegt der Ursprung der durch das ganze Mittelalter befolgten Sitte, in den s. g. Dreißigen, d. h. 30 Tage nach dem Tode zum Seelenheil eines Abgeschiedenen Messen lesen zu lassen und Almosen zu geben.[42]

Es liegt auf der Hand, welch starkes Motiv zum Almosengeben in dem Gedanken lag, dadurch sich selbst und andere aus den Qualen des Fegefeuers befreien zu können. Die läßlichen Sünden, heißt es in einer pseudoaugustinischen Predigt,[43]

bringen zwar nicht den Tod, aber sie machen die Seele häßlich, daß sie dem himmlischen Bräutigam nicht ohne Verwirrung entgegensehen kann. Deßhalb müssen sie durch Fasten, Beten und Almosengeben getilgt werden. Sonst muß man so lange im Fegefeuer bleiben, bis diese Sünden wie Holz, Heu und Stoppeln verbrannt sind. Man soll aber nicht sagen: Wenn ich auch in's Fegefeuer muß, was schadet's, wenn ich nur selig werde. Das Fegefeuer ist härter als alles, was man auf Erden denken mag. Man möchte doch jetzt nicht einen Finger in's Feuer stecken, und dann wird man lange Jahre gequält werden. Darum soll man sich vor Todsünden hüten und die läßlichen mit guten Werken abbüßen. „So oft wir Kranke besuchen, in Gefängnissen und in Fesseln Liegende befreien, an den zum Fasten bestimmten Tagen fasten, den Fremden die Füße waschen, häufig zu den Vigilien kommen, den Armen, die vor der Thüre vorbeigehen, ein Almosen reichen: durch diese Werke werden die kleinen Sünden täglich getilgt."

So erstreckte sich denn die sündentilgende Kraft der Almosen über das Diesseits und Jenseits; man kann damit sich selbst und andere vor dem Schrecken des Fegefeuers bewahren. Dieses Motiv zum Almosengeben mußte aber noch um so kräftiger wirken, als man gar nicht zu sagen im Stande war, wann das genügende Maß von guten Werken erreicht sei. Es ist wohl zu beachten, daß in den Ermahnungen, welche dieses Motiv benützen, so stark die Unsicherheit hervorgehoben wird, die antreibt, immer mehr zu thun, da man nie wissen kann, ob man genug gethan hat. Man kann nicht wissen, weder ob ein Abgeschiedener der Almosen zur Befreiung aus dem Fegefeuer bedarf, oder nicht bedarf, noch ob sie ihm nützen oder nicht nützen. Deßhalb ist das einzig Räthliche, sie für alle zu geben. „Vielleicht," sagt Salvian, „hilft es doch auch noch den ganz bösen", und auch Augustin läßt noch die Möglichkeit einer Erleichte-

rung der Verdammniß zu.[44] Wer sollte nicht, so viel er kann, hingeben, wenn auch nur ein Schimmer von Hoffnung vorhanden ist, seinem Vater, seiner Mutter, seinen Brüdern, seinen Kindern dadurch eine Erleichterung der Qual zu schaffen? Und seines eigenen Heils war man auch nie sicher. Der Mensch weiß nicht, ob seine Werke so beschaffen sind, daß sie Gott als gute Werke beurtheilt. Deßhalb haben anch die Heiligen an ihren guten Werken keine ungetheilte Freude. Charakteristisch ist in dieser Beziehung ein Brief Gregor's d. Gr. an eine Kammerfrau der Kaiserin, Namens Gregoria. Gregoria hatte ihm geschrieben, sie werde ihm keine Ruhe lassen, bis er ihr schreibe, daß ihm die Vergebung ihrer Sünden geoffenbart sei. Darauf antwortet Gregor: „Du hast etwas verlangt, was schwer zu erfüllen und überdies nutzlos ist. Schwer zu erfüllen, weil ich unwürdig bin, eine Offenbarung zu empfangen, nutzlos, weil du wegen deiner Sünden dich nicht voller Sicherheit hingeben darfst, bis du sie an deinem Todestag nicht mehr beweinen kannst. Bis dieser Tag kommt, mußt du dich immer mit Zagen und Bangen wegen deiner Sünden fürchten."[45] Keiner darf sicher sein, jeder muß in der Furcht leben, und diese Furcht muß ihn treiben, immer mehr zu thun. So viel Almosen, wie möglich, das wird jetzt zur Regel. Man weiß ja nicht, ob man sie nicht doch noch nöthig hat, man erwirbt jedenfalls um so mehr Verdienst, man kann dieses Verdienst ja, wenn man selbst seiner nicht bedarf, andern zuwenden. Es ist auch ein Geringes, was man hingibt, gegen das Große, welches man erwartet. Wer wollte denn nicht lieber hier etwas opfern, als dort Jahre lang im Fegfeuer unsägliche Qual dulden? Also: So viel Almosen wie möglich! Drängte die Noth der Zeit die Lehrer der Kirche, alle Hebel anzusetzen, um die lässiger werdenden Gemeindeglieder zum Almosengeben anzutreiben, lag es schon ihnen, die alle Tage von Hunderten Armer umlagert

waren, welche alle von ihnen etwas erwarteten, nahe genug, mehr auf die Menge der Almosen zu sehen, als auf die Reinheit der Gesinnung, der sie entstammten: wie mußte es nur erst bei den gewöhnlichen Christen aussehen! Almosen kann alles, sühnt alles, hilft in jeder Noth. Wie oft müssen ernste Männer, wie Augustinus, dem Wahne entgegentreten, als ob man, wenn man nur reichlich Almosen gibt, leben könne, wie man wolle. Der tiefste Schaden lag in der von der Kirche so bestimmt als unumgänglich, ja als nothwendig betonten Ungewißheit über die empfangene Vergebung und die Theilnahme am ewigen Heil, der man dann durch Almosengeben zu begegnen suchte. Die Kirche bot ihren Gliedern Entsündigungen über Entsündigungen; diese werden auch gläubig hingenommen, aber es ist fast, als traute man dem Allen doch nicht recht, man ist innerlich davon nicht befriedigt und strebt daher, sich durch eigene Leistungen, namentlich durch Almosengeben die Gewißheit des Heils selbst zu erwerben oder doch zu verstärken.[46]

Doch um die Werthschätzung der Almosen in dieser Zeit richtig zu würdigen, wird es jetzt nöthig sein, auch die sittlichen Anschauungen über das Eigenthum, über Reichthum und Armut heranzuziehen. Es ist nicht ganz leicht, sich darüber klar zu werden, und die Ansichten gehen deßhalb auch auseinander. Während die Einen die Anschauungen der Väter als mehr oder minder communistisch darstellen, behauptet man von der andern Seite, die Väter hätten die schriftgemäße Beurtheilung des Eigenthums durchaus festgehalten, und ihre Anschauungen über Reichthum und Armut seien noch sittlich völlig gesunde.[47] Erschwert wird die Untersuchung dadurch, daß unsere Quellen meist sehr rhetorisch gehalten sind. Es sind in erster Linie Predigten, und gewiß darf man nicht jedes im Eifer geredete Wort ohne weiteres so nehmen, wie es dasteht. Leicht ließe sich eine Reihe von Stellen zusammenlesen, die ganz commu-

nistisch klingen und jedes Recht des Privateigenthums zu leugnen scheinen. „Wem, sagst du, thue ich Unrecht, wenn ich das Meinige behalte?“ so läßt Basilius in einer seiner Homilien den Hartherzigen einwenden und antwortet darauf: „Sage mir doch, was denn überhaupt dein ist? Woher hast du es bekommen und in die Welt gebracht? Gerade wie Einer, der im Theater einen Platz eingenommen hat, und alle später Kommenden verdrängt, in der Meinung, das Schauspielhaus, das doch für alle da ist, sei nur für ihn da: so die Reichen. Denn was allen gemein ist, nehmen sie zuvor für sich in Beschlag und maßen es sich, weil sie es früher erhalten, als Eigenthum an. Würde jeder nur so viel nehmen, wie er für sich braucht, um seine nothwendigen Bedürfnisse zu befriedigen, wo wären dann die Reichen, wo die Armen?“[48] Aber man würde doch Basilius Unrecht thun, wenn man daraus ohne Weiteres schließen wollte, er habe die Absicht, das Eigenthumsrecht zu leugnen, und betrachte den Reichthum an sich als Sünde. Man wird es doch zu würdigen wissen und nicht gleich ethische Lehrsätze daraus formuliren, wenn Ambrosius in seiner Predigt über Naboth gegen die donnert, die es machen wie Ahab und dann die Reichen anredet:[49] „Bis wohin wollt ihr eure unsinnigen Begierden erstrecken? Wohnt ihr allein auf der Erde? Warum werft ihr die hinaus, die von Natur eure Genossen sind und reißt den Besitz der Natur allein an euch? Allen, Reichen und Armen, zu gemeinsamem Besitz ist die Erde gegründet. Warum maßt ihr Reichen allein euch ein Eigenthumsrecht an? Die Natur, die alle arm gebiert, kennt keine Reichen. Nackt kommen wir auf die Welt, und ein kleiner Rasenhügel deckt gleichermaßen Arme und Reiche zu.“ Es ist doch nicht wörtlich zu nehmen, wenn Chrysostomus einmal einer reichgeschmückten Dame zuruft: „Von wie viel Armen trägt, o Weib, dein Arm den Raub?“ oder wenn Hieronymus sagt: „Mit Recht nennt

Jesus den Reichthum einen ungerechten Mammon, denn aus Ungerechtigkeit stammen alle Reichthümer. Der Eine kann nur gewinnen was der Andere verliert; daher der Spruch: Jeder Reiche ist ein Ungerechter oder der Erbe eines Ungerechten."[50]

Aber die Sache ist doch auch nicht damit abgethan, daß man dieser Reihe von Stellen eine Reihe von andern gegenüber stellt, in denen das Recht des Eigenthums, auch die Berechtigung des Reichthums anerkannt wird. Gewiß die Synode von Gangra hat hyperasketischen Bestrebungen gegenüber das Recht des Eigenthums in Schutz genommen, wenn sie im 4. Canon sagt: „Wir verachten den Reichthum nicht, wenn er mit Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit verbunden ist." „Es ist nicht der Reichthum," sagt Ambrosius,[51] „es ist das Stolzsein auf den Reichthum, was an dem reichen Manne gestraft wird, sonst wäre der arme Lazarus nicht in den Schoß des reichen Abraham getragen." „Paulus hat den Menschen nicht verboten, sich zu bereichern, er hat ihnen nicht geboten, sich arm zu machen, sich ihrer Reichthümer zu berauben, sondern nur nicht stolz zu sein auf den Reichthum", predigt Chrysostomus,[52] und völlig correct der Schrift entsprechend lesen wir bei Augustinus: „Der Reichthum ist an sich nach seiner Natur und Art ein Gut, obwohl nicht das höchste und nicht ein großes Gut."[53] Die Väter bezeichnen auch das Geben als etwas durchaus in den freien Willen des Einzelnen gestelltes. „Gott hätte uns zwingen können zu Almosen, er hat es lieber von unserem freien Willen abhängig machen wollen, damit er Gelegenheit hätte, uns zu belohnen." „Man hat die Freiheit zu geben oder nicht zu geben. Ananias und Sapphira wurden nur gestraft, weil sie dem h. Geiste logen".[54] Die Väter sind sehr weit davon entfernt, den Armen zu predigen: Was die Reichen besitzen, gehört eigentlich euch. Im Gegentheil, sie warnen die Armen eindringlich vor Neid, und so stark sie die Reichen

an ihre Pflicht erinnern, den Armen mitzutheilen, so entschieden bezeugen sie auch den Armen, daß sie kein Recht darauf haben.

Allein alle diese Aussprüche beweisen im Grunde doch nichts, denn was sie allerdings beweisen, daß die Väter das Eigenthum nicht aufheben wollen, dafür bedarf es des Beweises nicht erst. Damit ist aber durchaus nicht dargethan, daß die Anschauungen von Eigenthum, von Reichthum und Armut noch sittlich gesunde waren, daß sie noch dieselben waren, wie in der ersten Zeit der Kirche und nicht bereits eine starke Wandlung erfahren hatten.

Das letztere zeigt sich im Gegentheil schon in dem jetzt allgemein anerkannten Satze, daß es ein höherer Stand des christlichen Lebens ist, sein Eigenthum aufzugeben. Die Synode von Gangra schickt ihrer Anerkennung des Eigenthums doch den Satz vorauf: „Wir billigen die Enthaltung von weltlichen Geschäften, wenn Demuth dabei ist.“ Eigenthum haben, reich sein ist für einen Christen durchaus zulässig und hindert ihn nicht am selig werden. Die Kirche weist aufs bestimmteste die Ansicht zurück, als wäre Reichthum Sünde. Aber der höhere sittliche Stand ist doch arm sein. Alle die Väter, welche wir anführten, lebten in diesem Stande, sie haben ihren Besitz aufgegeben, und so sollte es eigentlich bei allen Christen sein. Augustin setzt einmal[55] auseinander, daß aller Streit in der Welt, Kriege, Aufruhr, Aergernisse, Mord, Ungerechtigkeit aus dem entstehen, was wir einzeln besitzen. Ueber dem, was wir gemeinsam haben, wie die Sonne und Luft, entsteht nie Streit. Dann fährt er fort: „Enthalten wir uns denn, meine Brüder, vom Privateigenthum oder wenigstens von der Liebe dazu, wenn wir uns vom Besitz nicht enthalten können.“ Da ist doch offenbar das letztere als der sittlich niedere und eigentlich nur der Schwachheit nachgelassene Stand bezeichnet, und in diesem Zusammenhang empfangen die oben erwähnten Aeußerungen über gemeinsamen und pri-

vaten Besitz doch noch eine andere Bedeutung als bloß die einer rhetorischen Ausführung. Augustin[56] sagt zwar sehr bestimmt, Sünde ist es nicht, reich zu sein, es ist auch nicht Sünde, wenn jemand seinen Reichthum gebraucht, z. B. besser ißt als andere, aber das ist doch Schwachheit, und der Reichthum eine Last, die man am besten thut wegzuwerfen. „Gott hat dich nicht allein geschaffen, sondern den Armen neben dir. Ihr findet euch als Gefährten und wandelt denselben Weg. Jener trägt nichts, du bist zu schwer beladen. Jener führt nichts bei sich, du mehr als nöthig. Gib ihm von dem, was du hast, und du ernährst ihn und minderst zugleich deine Last.“

Durchgehends ist es die Ansicht der Väter, daß die natürliche, ursprüngliche Ordnung der gemeinsame Besitz, dagegen der Privatbesitz erst aus der Sünde entstanden ist. Ambrosius lehnt eben darum in seiner Schrift von den Pflichten die antike Definition von der Gerechtigkeit ab, wonach diese sich auch auf den Privatbesitz bezieht. Sie bezieht sich nur auf das gemeinsame Leben der Menschen. Denn das ist der Natur entsprechend. „Die Natur hat Alles über alle gemeinsam ausgeschüttet, daß die Nahrung allen gemeinsam wäre und die Erde ein gemeinsamer Besitz. Die Natur hat das Recht der Gemeinschaft hervorgebracht, die Usurpation erst das Privatrecht geschaffen.“[57] Nachdem Gregor von Nazianz in seiner Predigt von der Liebe zu den Armen den Satz vorangestellt hat: „Die Liebe ist der bündigste Heilsweg, die leichteste Stiege in den Himmel“, setzt er auseinander, daß Reichthum und Armut wie Freiheit und Sklaverei nicht ursprüngliche Gottesordnungen sind, sondern durch die Sünde in die Welt gekommen. Neid, Streit, der Reiz des Genusses, die Macht haben erst diese Ungleichheiten hervorgerufen. Pflicht des Christen ist es nun, an der Beseitigung der durch die Sünde eingerissenen Ungleichheit und am Wiederaufbau der ursprünglichen Gleichheit zu arbeiten. „Du,

o Christ, schaue auf die erste Gleichheit, nicht auf die nachmalige Zertrennung, auf das Gesetz des Schöpfers, nicht auf das Gesetz dessen, der über jenen den Sieg davongetragen. Nach Kräften hilf der natürlichen Ordnung.“ Für Gregor steht der Unterschied von Reichen und Armen also ganz dem von Freien und Sklaven parallel als etwas, was der ursprünglichen Ordnung Gottes widerspricht, und die Aufgabe des Christen ist es, durch Geben und Schenken, durch Almosen an der Wiederherstellung der ursprünglichen Gleichheit mitzuarbeiten.

Ja Chrysostomus malt einmal in einer Predigt über die jerusalemitische Gemeinde, in der keiner Mangel litt, das Bild einer communistisch verfaßten Gemeinschaft mit lebhaften Farben aus. Wenn alle Christen in Constantinopel ihre Habe verkauften, so käme gewiß eine Million Pfund Gold heraus, vielleicht auch zwei oder drei Millionen. Das reichte völlig hin, um bei gemeinsamem Leben aller auch alle Bedürfnisse so zu befriedigen, daß keiner Mangel litte wie in Jerusalem. Denn, wie er nun ziemlich ausführlich und mit einem Blick auf die Klöster, wo das verwirklicht sei, darstellt, das gemeinsame Leben erfordert viel weniger Mittel. Wenn Vater und Mutter mit 10 Kindern zusammenleben, so brauchen sie weniger, als wenn jedes Kind für sich lebte, sein Haus, seinen Tisch, seine Bedienung gesondert hätte. Gewiß dachte Chrysostomus nicht im Ernst an die Ausführung eines solchen Planes, aber er zeichnet das Bild doch mit einer so spürbaren Liebe, daß man wohl fühlt, es ist ein Ideal, dessen Verwirklichung Chrysostomus selbst für unmöglich hält, an dessen Betrachtung er sich aber im Stillen ergötzt. Er malt nur aus, was allen Vätern im Grunde als ein Ideal vorschwebte, das zwar nicht bei den Haufen gemeiner Christen, aber wohl bei den Vollkommenen im Kloster auch Wirklichkeit werden sollte. In sofern geht ein communistischer Zug durch die Anschauung der Väter.[58]

Deßhalb fällt denn auch, wo vom rechten Gebrauch des Reichthums die Rede ist, der Ton ganz einseitig auf das Weggeben. Man kann geradezu sagen, die Väter sehen den rechten Gebrauch eben im Weggeben. Wohl wird auch der Gebrauch für die eigenen Bedürfnisse zugelassen, auch zur Verschönerung und genußreichen Ausgestaltung des Lebens, aber darüber liegt doch schon ein Schatten. Es ist nicht gerade Sünde, aber doch Schwachheit. Nur so weit darf der Christ sein Eigenthum für sich selbst gebrauchen, als es zum Leben nothwendig ist. Ganz allgemein begegnen wir dem Satze, daß alles, was jemand über das Nothwendige hinaus besitzt, eigentlich den Armen gehört, und daß der Mensch schuldig ist, das wegzugeben. Hören wir nur Augustin:[59] „Alles was uns Gott über unsere Bedürfnisse hinaus gegeben, das hat er eigentlich nicht uns gegeben, er hat es uns nur anvertraut, daß es durch uns den Bedürftigen zukomme. Es zurückbehalten hieße sich fremden Gutes bemächtigen.“ „Von dem, was Gott euch gegeben hat, nehmet vorweg, was ihr bedürft. Der Rest, der für euch überflüssig ist, ist das Nothwendige für die Armen.“ „Was, ausgenommen mäßige Nahrung und bescheidene Kleidung, überbleibt, das werde nicht für den Luxus zurückbehalten, sondern durch Armen gespendete Almosen in dem himmlischen Schatze niedergelegt.“ Und, um nur diesen noch zu hören, Hieronymus[60] sagt ganz ähnlich: „Was über das für Nahrung und Kleidung Nöthige hinausgeht, dafür sind wir Schuldner der Armen.“ Als Schriftgrund dafür gilt jetzt Luc. 11, 42 nach der Auslegung „was überflüssig ist, gebt als Almosen.“[61]

In Wirklichkeit ist also doch das Eigenthumsrecht auf das Nothwendige beschränkt, das Ueberflüssige ist gar nicht Eigenthum dessen, der es besitzt, sondern gehört den Armen. „Nicht von dem Deinen gibst du den Armen, das Seine gibst du ihm wieder. Aller ist die Erde, nicht der Reichen allein. Du be-

zahlst ihm also deine Schuld und schenkst ihm nichts, was du ihm nicht schuldest," erinnert Ambrosius, und Chrysostomus:[62] „Das Ihre erbitten die Armen, nicht das Deine." Hier wird der Fehler ganz offenbar. Ja, der Reiche ist ein Schuldner, er thut nur seine Pflicht, wenn er seinen Reichthum nicht bloß für sich gebraucht, sondern den Armen mittheilt. Aber er ist ein Schuldner Gottes, und gerade darum hat sein Almosen sittlichen Werth, weil er um Gottes willen von dem, was wirklich das Seine ist, den Armen gibt. Es ist eine falsche und in Wirklichkeit auch undurchführbare[63] Scheidung, wenn das Eigenthum in Nothwendiges und Ueberflüssiges geschieden wird, und das Eigenthumsrecht auf jenes, dafür dann aber auch die Pflicht des Almosengebens auf dieses beschränkt wird. Der Christ ist im vollen Sinne Eigenthümer über alles, was ihm Gott gegeben hat, aber auch wieder verpflichtet, wo die Noth es fordert, alles wegzugeben.

Gehört was man über das Nothwendige hinaus besitzt, eigentlich den Armen, und gibt man diesen nur, was ihnen zukommt, so hat damit die Liebespflicht etwas von dem Charakter der Rechtspflicht angenommen, und es wird uns daher nicht wundern, wenn in der Behandlung der Sittenlehre die Wohlthätigkeit auch unter der Kategorie der Gerechtigkeit abgehandelt wird. Diesen Platz bekommt sie bereits jetzt, um ihn während des ganzen Mittelalters zu behaupten. Nicht nur deßhalb ist es wichtig, noch einen Blick auf diese Gestaltung der Lehre zu werfen, sondern es ist dieselbe auch für die gegenwärtig von uns besprochene Periode im höchsten Maße charakteristisch, denn sie ist ein deutliches Symptom einer Entwickelung, welche die höchste Beachtung verdient, wollen wir die Zeit der alten Kirche recht verstehen, nämlich daß jetzt (wir haben im Einzelnen die Beobachtung schon mehrmals zu machen Gelegenheit gehabt) ein breiter Strom antiker Anschauungen und

antiken Lebens sich in die Kirche ergießt und mit den christlichen Anschauungen und dem christlichen Leben vermischt.

Die erste christliche Ethik ist die Schrift des Ambrosius „von den Pflichten". Sie entlehnt den Titel von dem bekannten Buche Cicero's und entlehnt mehr von ihm als nur den Titel. Man kann sagen, sie ist eine Uebersetzung der Ciceronianischen Schrift ins Christliche. Gerade auf dem Gebiete der Ethik mußte der Einfluß antiker Anschauungen sich viel stärker geltend machen als auf dem Gebiete der Glaubenslehre. Die Theologie ist nie die starke Seite der Römer gewesen. Auch läßt der Mensch eher von Glaubenssätzen als von sittlichen Lebensrichtungen. Die Lehrer der Kirche fanden eine vollständig und fein ausgearbeitete philosophische Ethik vor. Diese lernten sie in den Schulen. Die großen Kappadocier Basilius und die beiden Gregore hatten in den Rhetorenschulen Athens studirt, und Ambrosius war erzogen und geschult, wie damals ein vornehmer Römer erzogen und gebildet zu werden pflegte. So nahmen sie denn das ganze Fachwerk der antiken Ethik, ihre Kategorien und Begriffsbestimmungen, mit herüber und benützten dasselbe, um den neuen christlichen Inhalt hineinzulegen. Der neue Wein wurde in alte Schläuche gefaßt; das ging nicht, ohne daß er von diesen auch den Geschmack annahm. Die Form wirkte auf den Inhalt ein, und was herauskommt ist nicht eine christliche Ethik, sondern ein Gemisch, dem man es anmerkt, daß es aus zwei Quellen zusammengeflossen ist, einer antiken und einer christlichen, gerade wie Basilius zugleich ein Christ und ein klassisch gebildeter Grieche, Ambrosius ein Christ und ein ächter Römer, ja wie zuletzt das ganze damalige Christenthum eine solche Mischgestalt ist, deren Wurzeln einerseits in Bethlehem und auf Golgatha, anderseits in Athen und Rom liegen.

Es zeigt sich das gleich da, wo Ambrosius das Princip und die Aufgabe der Ethik bestimmt.[64] Die antike Ethik ist

durch und durch eudämonistisch; auch durch sein sittliches Leben erstrebt der Philosoph sein eigenes Wohlbefinden. Dieses Princip muß Ambrosius natürlich ablehnen, aber er setzt doch nur einen feineren Eudämonismus an die Stelle. Die Philosophen, so erörtert er, fragen was „nützlich und ehrbar" ist, haben dabei aber nur dieses Leben im Auge. „Wir aber messen, was nützlich und ehrbar ist, mehr an dem Maße der zukünftigen als der gegenwärtigen Dinge und bestimmen nichts als nützlich, als was dient, um die Gnade des ewigen Lebens zu erlangen, nicht was zur Ergötzung dieses Lebens dient." Auch hier läuft es also darauf hinaus, daß die Ethik uns lehren soll, nicht wie wir unsern Glauben bethätigen, wie sich das neue wiedergeborene Leben nach allen Seiten hin entfaltet, sondern was wir thun müssen, um uns wohl zu befinden, nur daß es sich jetzt um das Wohlbefinden im Jenseits, nicht mehr im Diesseits, daß es sich jetzt um die ewige Seligkeit handelt. Allerdings ein ungeheurer Unterschied, aber daß es auf diesem Wege zu keiner gesunden sittlichen Würdigung der irdischen Güter kommt, zeigt gleich die Art, wie Ambrosius den Unterschied selbst exemplificirt. Eben weil die Christen aufs Jenseits sehen, erscheinen ihnen die irdischen Güter nicht als ein Vortheil, sondern als ein Nachtheil, sie sind ihnen, wenn sie nicht weggeworfen werden, eine Last. Die christliche Ethik des Ambrosius ist das Gegenbild der antiken, diese eine Ethik der reinen Diesseitigkeit, jene der reinen Jenseitigkeit, aber im Grunde ist doch ihr Ziel dasselbe, das eigene Wohlbefinden. Dem entspricht auch die Art, wie die Wohlthätigkeit angesehen wird, immer im Blick auf sich selbst, auf den Lohn, den man davon hat. Sie ist nicht die nothwendige Bethätigung des Glaubens in der Liebe, sie ist ein Mittel, die Seligkeit zu erlangen.

Stärker noch zeigt sich uns der Einfluß der antiken Ethik, wenn wir darauf achten, an welcher Stelle und wie Ambrosius

nun die Wohlthätigkeit bespricht.[65] Auch hier benutzt er das von der alten Ethik überlieferte Fachwerk. Bekanntlich unterschied diese 4 Kardinaltugenden, die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mäßigung. Ambrosius hat diese Behandlungsweise der Tugendlehre in die christliche Ethik eingeführt, und sie ist bis zur Reformation maßgebend geblieben. Die Wohlthätigkeit wird nun unter der Rubrik „Gerechtigkeit" abgehandelt und ist deren eigentliche Bethätigung, da die wahre Gerechtigkeit sich eben auf das Gemeinsame bezieht. Sie umfaßt zwei Stücke, Wohlwollen und Liberalität. Beide gehören unzertrennlich zusammen, denn es ist nicht genug, Gutes zu wollen, man muß es auch thun, und wiederum genügt es nicht wohlzuthun, sondern es muß das auch aus gutem Willen hervorgehen. Sehr schön sagt Ambrosius: „Nimm das Wohlwollen aus dem Verkehr der Menschen mit einander weg, und es ist, als habest du die Sonne aus der Welt weggenommen." Das Wohlwollen wird dann in der Liberalität zur That, und eben als Liberalität beschreibt nun Ambrosius die christliche Wohlthätigkeit. Zweifellos ist vieles, was er hier sagt, echt christlich, es hätte aus antikem Boden nicht aufwachsen können, aber es bekommt doch dadurch eine stark antike Färbung, daß alles unter dem antiken Titel Liberalität abgehandelt wird. Wie die Praxis zur Theorie stimmt, haben wir oben schon gesehen, denn schon fiel uns die bedenkliche Aehnlichkeit zwischen der antiken Liberalität und dem Almosengeben der Bischöfe auf. Jetzt dürfen wir die Liebesthätigkeit dieser Zeit dahin charakterisiren: Wie das ganze Christenleben ein Gemisch von christlichen und antiken Elementen aufweist, wie die Ethik des Ambrosius christlich-ciceronianisch ist, so ist auch die Liebesthätigkeit ein Gemisch von christlicher caritas und antiker liberalitas. Man gibt mit vollen Händen, aber mehr und mehr verliert man den Zweck aus den Augen, um deßwillen man gibt. Das Geben selbst

ist eine Tugend. Je mehr jemand gibt, desto vollkommener ist er.

Nichts liegt mir ferner, als daß ich damit die Liebesthätigkeit dieser Zeit herabsetzen wollte. Im Gegentheil, ich stehe bewundernd vor den hohen Gestalten, die sie hervorgebracht, vor diesen Bischöfen, die täglich ihre Hand aufthun, um Hungrige zu speisen und Nackte zu kleiden, und selbst einfach und ärmlich leben,[66] vor diesen Männern, die Millionen weggeben und selbst die Armut erwählen, vor diesem Kreise edler Frauen, deren ganzes Leben eine Kette von Wohlthun war. Man würde ihnen das größte Unrecht thun, wollte man nicht anerkennen, daß, was in ihnen lebte, wirklich echte christliche Liebe war, die vom Kreuze her in ihr Herz ausgegossen wurde. Bleiben sie doch auch nicht dabei stehen, das Ihre wegzugeben, sondern zum Geben kommt persönliches Dienen. Basilius pflegt selbst die Kranken, und die Sprößlinge edler römischer Familien halten sich nicht für zu gut, selbst Hand anzulegen und in den Fremden- und Krankenhäusern Magddienste zu thun. Aber kein Unrecht thut man ihnen, wenn man sie an dem Maßstabe des Evangeliums mißt, das ja selbst ihres Lebens Quell und Kraft war, und da wird man allerdings bei aller Bewunderung zugestehen müssen: Gesund ist diese Liebesthätigkeit nicht mehr.

Am reinsten tritt uns das Liebesleben der Zeit in einigen Frauengestalten entgegen, die im Orient den großen Kirchenlehrern zur Seite stehen: Macrina, die Schwester des Basilius, und Olympias, die Freundin des Chrysostomus, und daß ich neben der Jungfrau und der Witwe auch zwei Ehefrauen nenne, Nonna, die Mutter Gregors von Nazianz, und seine Schwester Gregoria. Macrina war verlobt, ihr Verlobter starb und sie achtete sich an ihn gebunden. Deßhalb begann sie mit ihrer Mutter ein asketisches Leben. Sie sammelte einen Kreis Gleichgesinnter um sich, aber obwohl aus höherem und niederem

Stande, die „gleiche Lebensweise, Eine Ordnung, Eine Zucht, Ein Friede, Eine Lebenshöhe" vereinigte alle. Ihre Dienerinnen und Sklavinnen waren jetzt ihre Lebensgenossinnen, und ihre reichen Mittel verwandte sie nur noch auf Wohlthätigkeit. Ganz besonders in der Zeit der Theuerung, die über Kappadocien kam, brachte sie vielen Hülfe, und ihr starker Geist war es besonders, der ihre ganze Familie, ihre Brüder Basilius, Gregor von Nyssa, Petrus in dieselbe Bahn zog. Olympias aus vornehmstem Geschlechte stammend, reich, geistvoll, schön, viel bewundert und begehrt, zog es vor, als ihr Mann, der Präfect von Constantinopel, Nebridius, starb, erst 18 Jahre alt, Witwe zu bleiben und nur für Gott und ihre Brüder zu leben. Der Kaiser Theodosius, der sie gern wieder verheirathet hätte, entzog ihr, um sie zu zwingen, die Verwaltung ihres Vermögens. Sie antwortete darauf nur mit Dank: „Ihr habt, o Herr," schrieb sie dem Kaiser, „gegen eure demüthige Dienerin die Weisheit und Güte nicht bloß eines Souveräns, sondern eines Bischofs bewiesen, indem ihr die schwere Last der Güter, die ich besitze, einem Beamten aufludet und mich dadurch von der Sorge und Unruhe befreitet, welche mir die Nothwendigkeit, sie gut zu verwalten, auferlegt hätte. Um eins bitte ich nun noch, und dadurch würdet ihr meine Freude sehr vergrößern: Gebet den Befehl, sie unter die Kirche und die Armen zu vertheilen. Schon lange fühle ich die Regungen der Eitelkeit, welche die eigene Austheilung gewöhnlich begleitet, und ich fürchte, die Störungen der zeitlichen Güter möchten mich jene wahren, welche die göttlichen und geistlichen sind, vernachlässigen lassen." Theodosius gab ihr später die Verwaltung ihrer Güter zurück, und jetzt wandte sie selbst alles den Armen und der Kirche zu. Chrysostomus leitete ihr Wohlthun, das oft alles Maß überschritten zu haben scheint und oft Unwürdigen zu Theil werden mochte, in gesunde Bahnen. Er erinnerte sie, daß sie auch davon

werde Rechenschaft ablegen müssen, wie sie gegeben. „Willst du mir daher folgen, so richte deine Geschenke nach den Bedürfnissen derer, die dich bitten. Auf die Weise wirst du mehreren helfen können und von Gott die Belohnung für deine Liebe und Weisheit erhalten.“ Auch als Chrysostomus in Ungnade fiel und verbannt wurde, stand seine Diakonissin treu zu ihm und bewährte auch darin die Echtheit ihrer Liebe. Olympias ist eine der gesundesten Erscheinungen der Zeit. Sie ist überall natürlich, niemals kokettirt sie mit ihrer Armut und ihrem einfachen Kleide, ein großer Zug der Demuth neben edler Hoheit geht durch ihr Bild. Aber auch Ehefrauen finden wir, die eifrig sind im Wohlthun. Nonna, die Mutter Gregors von Nazianz, wird uns von ihrem großen Sohne als eine Menschenfreundin geschildert, die sich nie genug thun konnte in Unterstützung der Witwen und Waisen, im Besuchen der Armen und Kranken, so daß sie ihr Hab und Gut immer unter ihrem Drange wohlzuthun fand und, wo es möglich gewesen wäre, sich selbst und ihre Kinder verkauft hätte, den Armen zu dienen. Sie starb, nachdem ihr Mann, der Bischof der Gemeinde, ihr vorangegangen, in hohem Alter betend am Altar „ein heiliges Opfer.“ Die Schwester Gregors war eine einfache Bürgersfrau, an einen Bürger in Iconium verheirathet, aber auch von ihr sagt der Bruder: „Auge war sie den Blinden, Fuß den Lahmen, eine Mutter den Waisen. Ihr Haus war eine gemeinsame Herberge für alle Nothleidenden.“ [67]

Viel stärker treten uns die charakteristischen Züge der Zeit im Abendlande entgegen. Wie es abendländische Bischöfe sind, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr., welche die oben entwickelte Lehre ausgebildet haben, so prägt sich auch das Eigenthümliche derselben im christlichen Leben des Abendlandes am schärfsten aus.

Es ist eine wunderbare Erscheinung, [68] daß im letzten Viertel

des 4. Jahrhunderts eine Anzahl von Männern und Frauen der höchsten römischen Aristokratie sich einem ernsten Christenleben, wie man es damals verstand, zuwendet. Glieder der stolzen altrömischen Familien, die sonst noch stark an den alten Göttern, welche Rom groß gemacht, hingen, der Marceller, der Scipionen und Gracchen verlassen ihre Paläste, um in der Wüste und im Kloster durch die stärksten Entsagungen ihre Seligkeit zu schaffen, oder wandeln ihre Paläste selbst in Klöster um; ziehen die Purpurtoga oder das brocatene Staatskleid aus und dafür das dunkle Mönchs- und Nonnengewand an und theilen die von den Vätern ererbten Schätze den Armen aus, um selbst arm zu werden. Rom sieht mit Erstaunen Senatoren und Consuln im Mönchskleide durch die Straßen gehen und Frauen, deren Namen der Stolz der Republik gewesen, Frauen, die bis dahin in ihren Palästen mit Schaaren von Dienern umgeben ein müssiges, üppiges Leben geführt, als Witwen oder gottverlobte Jungfrauen den zerlumpten Bettlern, den schmutzigsten Kranken dienen. Zuerst spottet man und schilt über die neue Thorheit, dann fängt man an, sie zu bewundern und zu feiern. Beim Begräbniß der Blesilla war das Volk entrüstet; „die junge Frau ist durch Fasten getödtet“ hieß es; man bejammerte die Mutter Paula, daß sie sich habe verführen lassen, Mönchin zu werden; Stimmen ließen sich hören: „man solle die Mönche aus der Stadt jagen.“ Wenige Jahre später gestaltete sich schon das Begräbniß der Fabiola zu einem Triumphzuge, den Hieronymus dem Triumph des Camillus und des Scipio vergleicht. Ganz Rom betheiligte sich, die Straßen, die Säulenhallen konnten die Menge nicht fassen, Psalmengesang und Hallelujah ertönten überall.

Der geistliche Vater dieses Kreises, sein Mittelpunkt und Leiter ist Hieronymus, dessen enge mönchische aber doch auch wieder entsagungswillige und opferfreudige Frömmigkeit ihm

das Gepräge aufdrückte. Als erste, die sich von ihm zum klösterlichen Witwenstande führen ließ, wird Marcella genannt. In ihrem Palaste auf dem Aventinischen Hügel, später in ihrem Landhause bei Rom, wohin sie sich zurückzog, sammelte sich Alles, was in Rom dieser Richtung zugethan war. Da legte Hieronymus die h. Schrift aus, dort verkehrte auch Epiphanius, als er Rom besuchte, und andere mehr. Wie Marcella zog auch Furia, aus dem Geschlechte des Camillus, einen klösterlichen Witwenstand einer zweiten glänzenden Heirath vor, um nur ihrem Seelenheil und dem Wohlthun zu leben. Die hervorragendste Gestalt dieses Kreises ist aber die h. Paula, die ihr Geschlecht mütterlicherseits von den Scipionen und Gracchen, väterlicherseits von Agamemnon ableitete, und deren Gemahl dem Hause der Julier verwandt war. Von Sorge um ihr Seelenheil ergriffen und in Liebe zu dem Herrn theilte sie ihr reiches Gut mit vollen Händen den Armen aus, in der Hoffnung, damit ihren Kindern, wie sie sagte, ein besseres Erbtheil zu hinterlassen, die Barmherzigkeit Christi. In der ganzen Stadt die Armen aufsuchend, hielt sie es für einen Verlust, wenn ein Hungriger oder Kranker durch einen andern als sie gespeist wurde. „Welcher Arme," ruft Hieronymus aus, „ist nicht in ihren Kleidern bestattet? welcher Kranke nicht von ihr erquickt?" Als man ihr Vorstellungen machte wegen dieses Uebermaßes von Wohlthätigkeit, erwiderte sie, sie wünsche nur als Bettlerin zu sterben und bei ihrem Tode nur in ein geschenktes Leichentuch gehüllt zu werden. „Wenn ich einmal arm geworden jemanden bitte, werde ich viele finden, die mir geben, wenn aber jener Bettler von mir nichts empfängt und stirbt, von wem wird seine Seele gefordert werden?"[69] Später ließ sie ihre übrigen Kinder in Rom zurück, ging nur von ihrer Tochter Eustochium, die ganz in ihren Sinn und ihre Lebensweise eingegangen war, begleitet, die heiligen Stätten zu besuchen, wo der Herr gewandelt, und ließ sich dann bleibend

in Bethlehem nieder, um an der Krippe des Herrn zu leben und zu sterben. Dort erbaute sie ein Pilgerhaus und ein Kloster, in welchem sie mit ihrer Tochter allen dienend die letzten Jahre ihres Lebens verbrachte. Eine zweite Tochter Blesilla war schon früher gestorben, eben die, bei deren Begräbniß Rom sich über die neue Lebensweise entsetzte. Eine dritte, Paulina, war an den Senator Pammachius, einen Nachkommen des Camillus verheirathet und ging ebenfalls auf den Wegen der Mutter. Nach ihrem Tode setzte Pammachius ihr Werk fort. Ihre Edelsteine und Schmucksachen, ihre seidenen Kleider, ihren kostbaren Hausrath verkaufte er, um den Erlös den Armen zu schenken. Hieronymus schildert ihn uns in seinem Wohlthun, und diese allerdings nach seiner Weise etwas bombastisch gehaltene Schilderung läßt uns zugleich einen Blick thun in das damalige Elend.[70] „Jener Blinde, der die Hand ausstreckt und oft schreit, wo niemand ist, ist jetzt der Erbe der Paulina, der Miterbe des Pammachius. Jenen an den Füßen Verstümmelten, der mühsam sich fortschleppt, unterstützt die Hand eines zarten Mädchens. Die Thüren, welche ehemals Schwärme von Visitenmachern ausspieen, sind jetzt von den Elenden belagert: hier siecht einer an Wassersucht dem Tode entgegen, dort ist einer sprachlos und stumm, er besitzt nicht einmal das Organ zum Bitten, fleht aber gerade dadurch, daß er nicht bitten kann, nur um so eindringlicher. Dieser, von klein auf gebrechlich, bittet nicht für sich um Almosen; Jener, in Folge des Aussatzes schon verwesend, überlebt noch seinen Leichnam." „Andere Ehemänner streuen Rosen, Lilien und Veilchen auf den Grabhügel ihrer Frauen, in solchem Dienste Trost suchend. Unser Pammachius beträufelt die geliebten Gebeine mit dem Balsam der Almosen."

Einen Theil seiner Mittel verwandte Pammachius, um in Portus, dem Hafen Roms, ein Fremdenhaus zu gründen, wobei ihn eine andere Frau dieses Kreises, Fabiola, mit ihren Mitteln

und selbstthätig unterstützte. Fabiola, wie der Name schon andeutet, dem Geschlecht der Fabier entstammend, war an einen reichen Wüstling verheirathet gewesen und hatte sich von ihm scheiden lassen. Dann aber erkannte sie ihre Sünde und that öffentlich Kirchenbuße, um von nun an ganz nur für die Armen und Elenden zu leben. Die großen Schätze, die ihr zu Gebote standen, benutzte sie, um das erste Krankenhaus in Rom zu gründen. Da fanden die Elenden, deren es damals so viele gab, Menschen mit verstümmelten Nasen, mit ausgestochenen Augen, mit halbbrandigen Füßen und abgestorbenen Händen, mit faulenden Wunden und Aussatz behaftet, Zuflucht und Pflege. Fabiola trug oft selbst Kranke ins Haus, wusch und verband ihnen Wunden, die andere Damen nicht einmal ansehen mögen, reichte ihnen Speise und erquickte sie mit Trank. So mütterlich, so liebevoll war ihre Pflege, daß, wie Hieronymus sagt, die Armen krank zu werden wünschten, nur um in ihre Pflege zu kommen.

Neben diesem um Paula sich sammelnden Kreise müssen wir vor allen die beiden Melanien, die ältere, die Großmutter, und ihre Enkelin gleichen Namens erwähnen. Die ältere Melania, aus einem Nebenzweige der Marceller, die Tochter eines Consuls, verlor in Einem Jahre den Mann und zwei Kinder. Linderung für ihren Schmerz suchend, ließ sie ihren noch übriggebliebenen einzigen Sohn in Rom zurück und ging, erst 22 Jahr alt, nach Aegypten, besuchte dort die Mönche und weihte sich selbst ganz diesem Leben. In Jerusalem baute sie ein Kloster, in dem sie 50 Jungfrauen um sich sammelte. Ihre Einkünfte gehörten den Mönchen und den Armen. Ueber 25 Jahre lebte sie dort, dann trieb sie die Sorge um ihren Sohn und dessen Tochter, die jüngere Melania, wieder in die Heimat zurück. Auf dem Wege dahin besuchte sie den ihr verwandten Paulinus in Nola, der schon bei Lebzeiten als Heiliger verehrt dort mit

seiner Gemahlin Theresia in einem kleinen Hause ganz nur geistlichen Uebungen lebte. Paulinus ist auch einer von den vornehmen Römern, die sich damals aus der Welt zurückzogen, ja vielleicht die charakteristischste Gestalt unter allen. In Bordeaux geboren, unermeßlich reich (Ambrosius nennt seine Besitzungen „Reiche“ und Augustin bezeichnet ihn als den „Reichsten unter den Reichen“) erhielt er eine feine Bildung. Sein Lehrer war der Dichter Ausonius und der Lehrer erklärt sich, wohl etwas schmeichlerisch, von seinem Schüler überwunden. Im Jahr 378 wurde Paulinus Consul und ging dann als Consular nach Campanien. Schon damals scheint seine Liebe zum mönchischen Leben erwacht zu sein. Hatten doch Martin von Tours, der ihn liebte, und von ihm sagte, er sei der einzige Zeitgenosse, der Christi Gebot ganz erfüllt habe, und Ambrosius, den er selbst als seinen geistlichen Vater verehrte, ihn gelehrt, daß man ein voller Christ nur als Mönch sein könne. Als ihm dann der einzige Sohn, den ihm Theresia geboren, durch den Tod entrissen wurde, reifte in beiden Eheleuten der Entschluß, der Welt zu entsagen und klösterlich zu leben. Schon in Spanien, wohin er sich zunächst zurückzog, theilte er einen großen Theil seiner und seiner Frau Güter an Kirchen und Arme aus, weil, wie er selbst sagte, „mehr Stärke dazu gehöre, als er sich zutraue, auf die Güter bei fortdauerndem Besitz zu verzichten, als wenn man sie weggeworfen habe.“ Dann siedelte er sich in Nola an, wo er ein Kloster erbaute, in dem er selbst mit Theresia eine bescheidene Wohnung einnahm, sich völlig der strengen Lebensordnung unterwerfend. Sein großes Vermögen vertheilte er allmählich ganz. „Seine Scheunen“, sagt sein Schüler Uranius, „öffnete er den Armen, seine Vorrathshäuser den ankommenden Fremden. Zu wenig war es ihm, Provinzen zu ernähren, er rief von allen Seiten herbei, die er nährte und kleidete. Wie viele Gefangene hat er losgekauft, wie viele von ihren Gläubigern

bedrängte Schuldner durch Zahlung des Geldes befreit; durch dieselbe That der Frömmigkeit trocknete er die Thränen der Schuldner und bereitete den Gläubigern eine Freude.“ Nola wurde der Zufluchtsort für Schaaren von Elenden, und was man ihm zutraute, bezeugt die von Gregor d. Gr. überlieferte Sage, er habe bei einem Ueberfalle der Vandalen, als alle Mittel zum Loskauf der Gefangenen erschöpft waren, sich selbst für den Sohn einer Witwe als Gefangenen gestellt und nach Afrika abführen lassen. Nicht minder strebte nach Nola Alles, was dieser Lebensweise ergeben war, Fremde, die ihn bewunderten, Männer und Frauen, die ihn verehrten. Mit allen großen Männern der Zeit stand er im Briefwechsel, von allen angestaunt als ein Vorbild der Frömmigkeit. Selbst Bischof von Nola geworden, blieb er dann bis an sein Ende dort, der Hüter des Grabes des h. Felix, dem er sein Leben geweiht hatte, darin ebenfalls ein Kind seiner Zeit, daß er in Heiligen- und Märtyrerverehrung sich nicht genug thun konnte, wie ihm denn auch Melania dadurch eine große Freude bereitete, daß sie ihm Stücke des h. Kreuzes von Jerusalem mitbrachte.

Einige Jahre blieb Melania in Rom, ganz damit beschäftigt, die Ihren, und wer ihr sonst nahe stand, auf den Weg des Heils zu weisen, den sie selbst gefunden zu haben glaubte. Dann rüstete sie sich, wieder nach Jerusalem zu ziehen, dieses Mal nicht allein. Es ist eine ganze Kolonie, die sie begleitet, ihr Sohn Poblicola, ihre Enkelin Melania, deren Gemahl und viele andere. Bevor sie aufbrachen, wurden noch reiche Spenden an die Armen gegeben, Hospitäler und Kirchen freigebig bedacht. Die jüngere Melania schenkte ihren Sklaven die Freiheit und vermachte ihre Güter in Spanien und Aquitanien den Armen. Dann brachen sie auf. Es war im Jahr 409, ein Jahr vor der Eroberung Roms durch Alarich. Wars doch, als wollten sie sich aus dem untergehenden Rom retten, und schien doch,

was sie den Armen gegeben, als „noch zu rechter Zeit dem barbarischen Löwen entrissen.“

Der Zug ging zunächst nach Afrika. In Tagaste wurde Alypius, in Hippo Augustin begrüßt. Dann ging die ältere Melania nach Jerusalem, wo sie bald darauf starb. Die jüngere baute in Tagaste ein Kloster, ging später aber auch nach Jerusalem, wo sie noch 14 Jahre in einer engen Zelle verlebte.

Es sind die Hauptpersonen aus der damaligen Kirche des Abendlandes, die in diesem Bilde zusammen vor uns hintreten, das uns die Frömmigkeit der Zeit mit scharf ausgeprägten Zügen darstellt. So fremd uns manches darin erscheint, wir werden doch zugestehen müssen, daß es ihnen mit ihrem Christenthum Ernst war, daß sie redlich bemüht waren, ihr Heil zu schaffen. Selbst aus den bombastischen Schilderungen des Hieronymus fühlt man noch etwas von der Liebesglut heraus, die sie beseelte und bewog, alle ihre Habe den Armen zu geben. Hieronymus erzählt gelegentlich von einer reichen Matrone, die auf dem Wege zur Kirche Almosen austheilte. Einer nach dem andern empfangen die in einer Reihe aufgestellten Armen ihre Gabe. Als sich aber eine alte Frau, die schon ihr Theil erhalten hatte, vorlaufend noch einmal in die Reihe stellt, erhält sie von der Geberin statt einer zweiten Gabe einen Faustschlag ins Gesicht. Das hätte eine Paula und Fabiola nie gethan. Es ist bei ihnen nicht ein äußerlich prunkendes Werk, es ist Liebe, wenn sie Almosen austheilen. Sie dienen auch persönlich. In ihrem Kloster putzen Paula und Eustachium die Lampen, kehren aus, kochen die Speisen; in ihrem Krankenhause verpflegt Fabiola persönlich die Kranken. Wir können nicht umhin, die Entsagung zu bewundern, mit der Paulinus all' seine Güter austheilt und dann, als die Vandalen Nola verwüsten, ausruft: „Herr, ich gräme mich nicht um Gold und Silber, denn wo

all das Meine ist, das weißt du!" und die Ruhe, mit der Paula, als ihr angezeigt wird, daß nun all' ihr großes Vermögen weggegeben und nichts mehr übrig ist, nur mit den beiden Bibelstellen antwortet: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele" und: „Nackend bin ich von meiner Mutter Leibe gekommen, nackend werde ich auch dahin fahren." Es ist doch ein Zeichen, welche neue Welt das Christenthum geschaffen, daß da, wo einst eine Livia und Messalina ihren Lüsten gefröhnt, jetzt eine Paula und Fabiola den Armen dienen.

Aber allerdings gesund ist das Alles nicht mehr, es ist etwas Krankhaftes darin, das nicht aus der wahren Liebe, nicht aus dem Evangelium stammt. Ungesund ist es doch, wenn Paula ihre Tochter arm, ja mit Schulden belastet, zurückläßt, und diese nun selbst wieder die Barmherzigkeit anderer in Anspruch nehmen muß; ungesund ist es doch, wenn sie ihre Kinder in Rom zurückläßt und, während ihr der kleine Toxatius die Händchen noch nachstreckt, auf dem Verdeck des Schiffes stehend den Blick thränenlos gen Himmel richtet. Es ist doch, um die Hauptsache auszusprechen, ungesund, wenn man den überkommenen nächsten Beruf verläßt, um eigenwillig einen andern zu erwählen, wenn man, statt sein Vermögen, ohne das Herz daran zu hängen, richtig zu verwalten, was freilich, darin hat Paulinus von Nola Recht, schwer ist, es weggibt. In dem ganzen Treiben dieses Kreises steckt eine krankhafte Unruhe, die allerdings wohl verständlich ist in einer Zeit, wo alles zusammenbrach und das Bestehende so wenig Befriedigung gewährte. Unruhig treibt es sie hin und her, selbst die Sehnsucht nach den heiligen Stätten ist nur ein Symptom dieser Unruhe. Wirkliche Befriedigung finden sie auch da nicht. Es wäre doch befriedigender gewesen und auch für das liebebedürftige Herz ergiebiger, wenn sie ihre Güter behalten und zum gemeinen Besten in Treue verwaltet

nur aus der offenbar sehr parteiischen Gegenschrift des Hieronymus kennen, richtete sich gegen die übermäßige Werthschätzung des ehelosen Lebens, die übertriebene Märtyrerverehrung, die Vigilien an den Märtyrergräbern und gegen eben diese Almosen, welche für die Heiligen in Jerusalem gegeben wurden. Er machte geltend, man solle lieber die Armen im eigenen Lande ernähren. Auch erklärte er es für besser, wenn man von seinem Vermögen einen vernünftigen Gebrauch mache, es richtig verwalte und den Ertrag den Armen allmählich zuwende, als wenn man seine Habe verkaufe und alles auf einmal den Armen schenke. Hieronymus Polemik ist eine wenig würdige. Wo er keine Gründe hat, sucht er diese durch wohlfeilen Spott zu ersetzen. Er beruft sich auf die Geschichte vom reichen Jüngling und vertheidigt die Gaben für die Frommen in Jerusalem damit, daß man besser thue, diesen Armen als anderen zu geben, weil Arme, die selbst nicht gottselig sind, das Wort nicht zu erfüllen vermögen: „Sie werden euch aufnehmen in die ewigen Hütten.“ Das Entscheidende ist also wieder die Rücksicht nicht auf die Bedürftigkeit der Empfangenden, sondern auf den Lohn, den der Gebende für seine Almosen hoffen darf. Uebrigens läßt der gereizte Ton des Hieronymus vermuthen, daß die Schrift des Vigilantius Eindruck gemacht hatte. Des Hieronymus Widerlegung hatte auch nicht überall gefallen; seine Freunde suchten ihn zu einer Abschwächung derselben zu veranlassen. Dennoch ging der Angriff auf die herrschende Zeitrichtung spurlos vorüber, und Vigilantius war bald vergessen. Anders konnte es nicht sein. Den tieferen Grund des Uebels sah Vigilantius nicht, er kämpfte nur gegen Symptome. So mußte seine Kritik ein kleinliches Bekritteln einzelner Auswüchse werden, durch welches die Entwickelung im Großen nicht aufgehalten werden konnte. Erst als in der Reformationszeit der Zusammenhang von Glauben und Liebe als dessen Bethätigung

im Leben wiedergefunden war, erst als sich so der Blick öffnete für die wahre von allen Christen zu erstrebende Vollkommenheit, konnte es wieder zu einer rechten sittlichen Werthschätzung der irdischen Güter und damit auch der Almosen kommen. Diese von Hieronymus und seinen Zeitgenossen fordern, heißt sie aus ihrer Zeit herausreißen. Beurtheilen wir aber, was sie gethan, aus ihrer Zeit heraus, dann werden wir anerkennen müssen: Sie haben Großes gethan, und auch in dieser Zeit hat sich die Kraft der Liebe Christi nicht unbezeugt gelassen.

Von Interesse ist es endlich, auch noch einen Blick auf die Grabschriften der Zeit zu werfen, die uns erhalten sind. Sie haben vor allen andern Dokumenten das voraus, daß sie uns am unmittelbarsten mit der Zeit in Berührung bringen. Wir haben da die handelnden Personen, und zwar nicht bloß die hervorragenden unter ihnen, die, welche in der Geschichte eine Stelle einnehmen, sondern auch die einfachen, schlichten, so zu sagen namenlosen Leute, gleichsam selbst vor uns und sehen sie in ihrem Handeln und Thun. Die älteren Inschriften bieten davon freilich wenig. Sie zeichnen sich im Unterschiede von den heidnischen, die alle Verdienste des Verstorbenen aufzählen, durch große Einfachheit aus. Der Name, das Alter, der Tag der Beisetzung, höchstens ein kurzer Ausdruck der Christenhoffnung, ein Symbol, der Fisch, die Taube, ein Palmzweig, das ist alles. Seit dem 4. Jahrhundert werden sie vollständiger, und auch darin folgt man jetzt antiker Sitte, daß man oft die Tugenden und Verdienste des Verstorbenenen lobt. Uns gewährt das den Vortheil, daß wir vermittelst der Grabschriften, wie gesagt, einen unmittelbaren Einblick in das christliche Leben der Zeit gewinnen, den keine anderen Dokumente zu gewähren im Stande sind. In zahlreichen Grabschriften der Zeit finden wir denn auch die Liebe zu den Armen, die Wohlthätigkeit, das reichliche Almosengeben gerühmt. Da heißt ein gewisser Junia-

nus ein „Liebhaber der Armen“ und seine bei ihm begrabene Ehefrau Virginia „eine Liebhaberin der Armen und eifrig im Wohlthun“[71]; eine andere Ehefrau wird ebenso als „Liebhaberin der Armen“ bezeichnet.[72] Da lesen wir von einem Christen: „Ihn hatte die Waise und Witwe zum Vater“ und von einer Christin, „edel von Geschlecht, reich an Gut, war sie die Mutter der Armen.“[73] „Mildthätig gegen Arme“ ist ein oft vorkommendes Lob,[74] und von einem Kaufmann heißt es: „Er war Herberge den Elenden und Hafen den Armen.“ Zugleich wird ihm nachgerühmt, daß er die heiligen Stätten oft besucht und fleißig dem Gebet und den Almosen obgelegen hat.[75] Bei hervorragenden Personen wird auch wohl ihre Mildthätigkeit im Einzelnen geschildert. „Froh ging der Arme von ihm, der Nackte verließ ihn bekleidet, es jubelt der Gefangene, daß er frei gekauft ist,“ heißt es in der Grabschrift des im Jahre 522 verstorbenen Bischofs Namatius von Vienna,[76] und auf dem Grabe eines andern lesen wir: „Den Fremden, den Witwen, den Gefangenen Alles hingebend ging er, durch fromme Armut reich, zu den Sternen.“[77] Aber auch die Gedanken über Almosen, die wir als die in dieser Zeit herrschenden kennen gelernt haben, die Motive aus denen man gab, die Erwartungen und Hoffnungen, die man damit verband, reflectiren sich in den Grabschriften. Da lesen wir: „Er besiegte den Geiz, der alles zu besiegen pflegt,“[78] und sehr oft: „Er schickte seine Schätze in den Himmel voran“ oder „er schickte, was er an Ueberfluß hatte, in den Himmel.“[79] Von dem Bischof Hilarius von Arles heißt es: „Ein Priester Gottes, der die Liebe der Armut dem Golde vorzog und das Himmelreich an sich riß.“[80] Einmal finden wir auch schon die Formel „für die Erlösung seiner Seele“. Eine gewisse Arenberga hat, wie auf ihrem Leichenstein erwähnt wird, einem Sklaven die Freiheit gegeben „zur Erlösung ihrer Seele.“[81]

So zeigen uns auch die Leichensteine den Charakter der Zeit, reichliches Almosengeben aber im Hinblick auf den damit zu erreichenden Lohn, das ewige Heil. Es war wirklich allgemeine Anschauung, es war überall in's Volk eingedrungen und wurde befolgt, was, um mit zwei bezeichnenden Aussprüchen zu schließen, Gregor d. Gr. sagt und was ihm die Jahrhunderte des Mittelalters unzähligemale nachgesprochen haben: „Die Armen sind nicht geringschätzig zu verachten, sondern als Patrone zu ehren," und was Eligius ausruft: „O glückliche Armut, durch die man das himmlische Erbe erwirbt. Glücklicher Handel, für das Vergängliche Ewiges zu empfangen und das unaussprechliche Gut, mit Christo ohne Ende zu herrschen."



Viertes Kapitel.

Hospitäler.

Hätte diese Zeit auch nur das Eine gethan, daß sie das Hospital geschaffen, sie hätte schon damit ein Großes und des Dankes aller Zeiten Würdiges vollbracht.

Die alte Welt kennt keine Hospitäler. Krankenhäuser gab es nur für Sklaven, vielleicht auch für Gladiatoren, und für das Heer! Für die Besucher der Aeskulaptempel, die dorthin kamen, um in Träumen durch die Incubation des Gottes Rath in Krankheitsfällen für sich oder andere zu suchen, finden sich neben den Tempeln Häuser zur Unterkunft. Ein solches bestand z. B. bei dem berühmten und vielbesuchten Tempel des Aesculap in Tithorea, und Antoninus Pius ließ aus Erbarmen eines bei dem Tempel des Epidaurischen Aeskulap erbauen. Aber das waren nur Hospitien zur Unterkunft, nicht Hospitäler zur Pflege.[1] Oeffentliche Hospitien gab es auch sonst und sie sind allerdings die Vorläufer des christlichen Hospitals. Denn eben so als Fremdenhaus, als Xenodochium, Hospitium tritt das Hospital ins Leben, und die ersten Anstalten der Art nahmen alle auf, die einer Unterkunft bedurften, Fremde, Arme, Witwen,

Waisen, Kranke, bis dann erst allmählich die Anstalten für verschiedene Klassen von Hülfsbedürftigen sich sonderten, und so auch Hospitäler im heutigen Sinne, Häuser zur Aufnahme und Pflege von Kranken und Siechen, sich herausbildeten. Doch wurde die Sonderung nicht völlig durchgeführt. In kleineren Orten blieb die mannigfaltige Bestimmung der Xenodochien die Regel, und selbst in größeren Städten, wo es schon besondere Anstalten verschiedener Art gab, war die Sonderung keine strenge.

Man hat in der Entstehung der Hospitäler einen Rückschritt der Liebesthätigkeit sehen wollen.[2] Sie seien entstanden, als die Liebe erkaltete, sie hätten mehr dem Prunk gedient als der einfachen hingebenden Liebe. Das ist mindestens sehr einseitig geurtheilt. Was wahres daran ist, habe ich schon früher gelegentlich anerkannt. Die Hospitäler waren jetzt eine Nothwendigkeit geworden und ergaben sich aus den Verhältnissen der Zeit, so zu sagen von selbst. Auf der einen Seite die Massenhaftigkeit des Elends, auf der andern der starke Trieb zum Anstaltlichen, der die Zeit beherrscht, riefen sie ins Leben. Die kleine Zahl der Fremden, die verhältnißmäßig wenigen Nothleidenden der früheren Zeit hatte man unterbringen können. Sie hatten im Hause des Bischofs, in den Privathäusern der Gemeindeglieder, nöthigenfalls in Herbergen, wo man für sie sorgte, ein Unterkommen gefunden. Als die Zahl der Christen sich seit Constantin rasch mehrte und zugleich das Elend wuchs, reichte das nicht mehr aus; es bedurfte der Anstalten. Das liegt auf der Hand. Aber ich möchte auch auf das andere mitwirkende Moment hinweisen, daß die ganze Zeit einen starken Zug auf das Anstaltliche hat. Es gehört geradezu zum Charakter dieser Culturepoche, daß alles anstaltlich wird. Die Zeit der freien Bewegung ist vorüber, alles wird organisirt, in bestimmte Formen gefaßt und zwar, weil es an lebendigen Kräften fehlt, mehr auf dem Wege des Zwanges als der freien Entwicklung. Denken wir nur an

das, was wir oben von der Organisation der Arbeit hörten. In einer Zeit, in der die Bäcker, die Fleischer u. s. w. feste Corporationen bilden, so zu sagen Anstalten für die Versorgung des Publikums, ist es um so erklärlicher, daß auch die Liebesthätigkeit anstaltlich wird. Mag das immerhin in gewissem Sinne ein Rückschritt sein verglichen mit der Zeit, in der es noch keiner Anstalten bedurfte, im andern Sinne ist es doch ein Fortschritt, ein Fortschritt, der der Kirche und der Menschheit auch nicht wieder verloren gegangen ist. Denn seitdem hat es immer Anstalten, Hospitäler verschiedener Art gegeben, und gerade in Perioden, in denen die Liebe recht lebendig wieder aufwachte, hat sie sich in der Gründung und Pflege solcher Anstalten besonders kräftig und thätig erwiesen.

Die Anfänge des Hospitals liegen im Dunkel. Es läßt sich nicht sagen, wann und wo das erste Xenodochium gegründet ist, und welche Gedanken und Absichten zu seiner Gründung geführt haben. Ganz in der Luft steht die Vermuthung, den Anlaß dazu habe die Schwierigkeit gegeben, die vielen Gläubigen, die Constantin aus den Gefängnissen und Bergwerken entließ, und die meist leidend und krank waren, unterzubringen.[3] Eher ließe sich der Gedanke hören, es seien für die Aufnahme von Fremden besondere Räume in der Wohnung des Bischofs oder damit verbunden schon früher vorhanden gewesen, und die Entstehung des Xenodochiums sei nur die Loslösung dieser Räume von der Wohnung des Bischofs, die Erbauung eines gesonderten Hauses für Fremde. Ich glaube, daß sich das nicht beweisen läßt, und daß es auch solcher Vermuthungen nicht bedarf.[4] Anknüpfungspunkte für die Xenodochien waren genug gegeben, die Gastfreundschaft, die noch immer als hohe christliche Tugend galt; die Verpflichtung der Bischöfe, Fremde aufzunehmen, die auch bestehen blieb, als es schon Xenodochien gab, wie denn z. B. Augustinus noch Fremde an seinen Tisch nimmt;

auch die Herbergen (Pandocheia), die längſt beſtanden und die zu beſuchen, um etwaigen nothleidenden Fremden Hülfe zu bringen, Pflicht der Diakonen war. Den hauptſächlichſten Anlaß bot ohne Zweifel die wachſende Zahl der Elenden und Armen, die keine Zuflucht hatten, denn die Xenodochien waren von Anfang an nicht etwa für Fremde überhaupt beſtimmt, ſondern für arme Fremde und Arme überhaupt, wie denn Fremdenhaus und Armenhaus, Xenodochium und Ptocheion oder Ptochotropheion ganz gleichbedeutend iſt.[5]

Gewöhnlich nimmt man an, daß die erſten Xenodochien ſchon zur Zeit Conſtantins gegründet ſeien. Es gibt aber keines, deſſen Entſtehung ſchon unter der Regierung des erſten chriſtlichen Kaiſers mit Sicherheit nachzuweiſen wäre.[6] Die erſte völlig ſichere Kunde liegt in den Beſtrebungen Julians, die Reſtauration des Heidenthums durch Errichtung von Xenodochien und Ptochotrophien Seitens der Heiden zu fördern.[7] Dem Oberprieſter in Galatien Arſacius befiehlt er, „in jeder Stadt“ ein Xenodochium einzurichten, „damit die Fremden unſere Humanität erfahren, und nicht die unſeren bloß, ſondern jeder wer bedürftig iſt.“ Die Mittel weist Julian zum Theil wenigſtens auf Staatskoſten an. Von den gelieferten 30 000 Scheffel Waizen und 60 000 Sextaren Wein ſoll $1/5$ für den heidniſchen Cultus, $4/5$ für derartige Humanitätszwecke verwandt werden. Aber Arſacius ſoll auch (das iſt beſonders bemerkenswerth) die Griechen lehren, zu ſolchen Werken der Humanität beitragen, „denn es iſt ſchändlich, wenn bei den Juden kein Bettler gefunden wird und die gottloſen Galiläer zu den Ihrigen auch noch die Unſeren ernähren, die Unſeren aber unſerer eigenen Hülfe entbehren.“ Offenbar charakteriſirt ſich das Beſtreben Julians ſelbſt als Nachahmung der Chriſten. Bei dieſen muß es alſo bereits Xenodochien und Ptochotrophien gegeben haben, ja derartige Anſtalten müſſen ſchon ziemlich verbreitet und in ihrer Wirkſamkeit anerkannt

gewesen sein. So ist anzunehmen, daß sie schon früher aufgekommen sind, aber die 25jährige Regierung des Constantius bietet dazu auch einen genügenden Zeitraum. Andrerseits sind derartige Anstalten auch zu Julians Zeit noch etwas Neues. Gerade im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts hören wir viel von Xenodochien-Gründung. Um 370 gründete Basilius das berühmte Hospital in Cäsarea, das von ihm den Namen Basilias führte, und rasch wurde diese Anstalt in allen Städten Kappadociens nachgeahmt. Selbst auf dem Lande gab es schon Ptochotrophien.[8] Etwas später bezeugt Epiphanius die Existenz von Xenodochien in Pontus, wo sie Ptochotrophien hießen.[9] In Edessa scheint es um 375 noch keine gegeben zu haben. Als der h. Ephräm bei einer Hungersnoth in die Stadt kam, und das große dort herrschende Elend sah, die Hungernden und Kranken, machte er den Christen Vorstellungen über ihre Hartherzigkeit. Diese entschuldigten sich damit, daß sie wohl willig wären, zu geben, aber nicht wüßten, wem sie ihre Gaben anvertrauen sollen. Da erbot sich Ephräm, die Liebesgaben zu verwalten. In einem Portikus ließ er 300 Betten für die Kranken herrichten, versorgte die Hungernden und selbst die Fremden, die zur Stadt strömten.[10] In Antiochien bestand schon ein anscheinend großes Xenodochium, als Chrysostomus dort predigte.[11] Chrysostomus bethätigte auch auf diesem Gebiete seinen liebevollen und zugleich praktischen Sinn. Was dank seiner Sparsamkeit und seinem einfachen Leben von den kirchlichen Einkünften übrig blieb, benutzte er, um in Constantinopel zwei Hospitäler einzurichten.[12] In Ephesus hatte der Bischof Brassianus, dessen bischöfliche Würde nachher auf dem Concil von Chalcedon zu langen Verhandlungen Anlaß gab, schon als Presbyter ein Spital mit 80 Betten gegründet.[13] Auf eben diesem Concil in Chalcedon (451) erscheint in einem Canon, der die Stellung der Geistlichen an den Fremden- oder

Armenhäusern regelt, diese Institution als eine, im Morgenlande wenigstens, allgemein verbreitete und regelmäßig vorhandene.[14]

Aus dem Morgenlande verbreitete sich dieselbe dann auch ins Abendland. Schon die Herübernahme der Bezeichnungen Xenodochium (auch Senodochium, Sinodochium[15]) und Nosocomium ins Lateinische, die erst später durch Hospitium und Hospitale ersetzt werden, deutet auf diesen Ursprung hin. Die ersten Hospitäler im Abendlande sind das von Fabiola in Rom gegründete Krankenhaus und das von Pammachius in Portus gegründete Fremdenhaus. In Verbindung mit einem Kloster richtete Paulinus von Nola in dieser Stadt ein Fremdenhaus ein. Es ist also der von Hieronymus abhängige, durch ihn mit dem Morgenlande in Verbindung stehende Kreis, der wie Hieronymus sich ausdrückt, „dieses Reis von der Terebinthe Abrahams an das Ausonische Ufer verpflanzte.“[16] Sehr rasch scheint sich die Institution im Abendlande nicht verbreitet zu haben. In Mailand sind zu Ambrosius Zeit noch keine Xenodochien vorhanden; Augustin bezeichnet sie gelegentlich als etwas ganz Neues. Er selbst veranlaßte einen Presbyter Leporius, einen von denen, die mit ihm klösterlich lebten, ein Xenodochium in einem ihm gehörenden Garten zu bauen.[17] In Rom erbaute der Papst Symmachus (498—514) bei drei Kirchen Wohnungen für die Armen, Pelagius II. (579—590) ein Ptochium; Justinians Feldherr Belisar stiftete und dotirte in Rom ein großes Xenodochium.[18] In Gallien kennt das Concil von Orleans 549 Xenodochien in den Städten. Namentlich bestand eine große Anstalt der Art in Lyon.[19] Aus Gregors d. Gr. Briefen gewinnt man den Eindruck, daß zu seiner Zeit wenigstens in Italien Hospitäler in großer Zahl vorhanden waren. Er erwähnt solche in Neapel, auf Sicilien und Sardinien, und wenn wir sehen, daß es in dem nicht bedeutenden Sprengel des Bischofs von Cagliari auf Sicilien deren mehrere gab, so dürfen wir wohl

schließen, daß die Institution damals auch im Abendlande eingewurzelt war, daß man zu den nothwendigen kirchlichen Einrichtungen auch dort ein Fremden- und Armenhaus, ein Hospital rechnete.[20] So glänzend freilich wie im Morgenlande konnte sie sich im Abendlande jetzt noch nicht ausgestalten. In Constantinopel zählt Du Cange 35 Hospitäler aller Art auf[21] und die Justinianische Gesetzgebung läßt uns erkennen, wie reich entwickelt schon damals das anstaltliche Leben war. Im Abendlande blieben die Anstalten, so lange die Stürme der Völkerwanderung währten, noch weniger zahlreich und einfacher, aber sie haben dort doch besonders segensreich gewirkt, um sich dann, als sich neue germanische Staatenbildungen erhoben, um so glänzender zu entfalten.

Wie schon bemerkt, vereinigten die Anstalten in der ersten Zeit verschiedene Zwecke. Sie waren überhaupt Zufluchtsstätten für Bedürftige und Obdachlose aller Art. Fremde wurden hier beherbergt, Bettler fanden ein Unterkommen, Kranke wurden verpflegt. Selbst die verschiedene Bezeichnung der Anstalten, die sie einem besondern Zweige der Liebesthätigkeit zuzuweisen scheint, schließt doch die Hülfleistung an sonstige Nothleidende nicht aus. Die Fremdenhäuser sind auch Armen- und Krankenhäuser und umgekehrt. In dem Krankenhause der Fabiola werden auch Arme aufgenommen, und in dem Fremdenhause des Pammachius auch Kranke. Auch die Fremdenhäuser des Chrysostomus sind zugleich Krankenhäuser. Die Gesetzgebung Justinians zeigt schon in der Mannigfaltigkeit der Namen die vielseitige Entwicklung der Anstalten. Da finden wir Xenodochien (Fremdenhäuser), Nosocomien (Krankenhäuser), Cherotrophien (Witwenhäuser), Orphanotrophien (Waisenhäuser), Brephotrophien (Häuser zur Auferziehung kleiner Kinder, verlassener oder auch Findlinge), Gerontocomien (Häuser für alte Männer). Ein Haus der letzteren Art gründete unter andern der Feldherr

Narses in Constantinopel. Johann der Almosengeber richtete neben den Xenodochien und Nosocomien in Alexandrien an verschiedenen Stellen der Stadt sieben Häuser zur Aufnahme von armen Wöchnerinnen ein, in denen sie ein Bett und die nöthige Pflege und Nahrung fanden.[22] Justinian erbaute in Constantinopel ein Haus für Gefallene, Haus der Buße genannt,[23] das aber nicht wie unsere heutigen Magdalenien Asyl und Besserungsanstalt, sondern vielmehr eine klösterliche Zuchtanstalt war, wie denn damals überhaupt weibliche Individuen ihre Strafe oft nicht in Gefängnissen, sondern in Klöstern abbüßten. Zu weit geht man übrigens, wenn man aus der gelegentlichen Erwähnung, daß sich in den Hospitälern und Klöstern auch Blinde, Stumme und Irre finden, schließen will, es habe damals schon Blindeninstitute, Taubstummenhäuser und Irrenhäuser gegeben. Allerdings nahmen die Mönche sich auch dieser an. Von dem Mönche Thalassius erzählt uns Theodoret,[24] er habe blinde Bettler um sich gesammelt und sie gelehrt, Gott zu loben, indem er die, welche ihn zu besuchen kamen, aufforderte, den Blinden das Nöthige zum Unterhalt darzureichen. In den Klöstern auf der Nilinsel Tabennä kommen auch Irre vor.[25] Aber eigentliche Anstalten für diese gab es noch nicht.

Die Mittel für die Erhaltung der Anstalten flossen aus verschiedenen Quellen. War die Anstalt eine directe Stiftung der Kirche, so dienten die Einkünfte der Kirche auch zu ihrer Unterhaltung. In Antiochien rechnet Chrysostomus die Unterhaltung des Xenodochiums und der darin aufgenommenen Kranken zu den Lasten, welche die Kirche ebenso trägt wie die Versorgung der in die Matrikel aufgenommenen Armen.[26] In Alexandrien bestimmte Johannes der Almosengeber regelmäßige Getreidelieferungen aus den Einkünften der Kirche zum Unterhalt der Hospitäler.[27] Stifteten Private ein Hospital, so dotirten sie dasselbe auch mit Kapitalien oder Grundbesitz. Ba-

silius hatte die Mittel zur Unterhaltung der Basilias von den Reichen seiner Gemeinde erbeten und erhalten. Pammachius, Fabiola, Paulinus von Nola und die sonstigen Stifter von Fremden- und Krankenhäusern schenkten die nöthige Summe aus ihrem Vermögen. Dazu kamen die Gaben der Gläubigen, die den Anstalten reichlich zuflossen. Auch besondere Sammlungen für dieselben kommen vor.[28] Anfangs scheint auch der Staat sich direct an der Unterhaltung der Hospitäler betheiligt zu haben. Wenigstens rechnet ein Gesetz des Kaisers Gratian vom Jahre 382 die Reparatur der Hospitäler unter die munera sordida. Aber schon unter Valentinian ist das weggefallen.[29] Die Xenodochien und alle verwandten Anstalten werden von da an als eine ganz kirchliche auch lediglich unter der Verwaltung der Kirche stehende Angelegenheit behandelt, und der Staat beschränkt sich darauf, durch seine Gesetzgebung diese Anstalten zu schützen und zu fördern. Dieselben Privilegien, welche die Kirche besaß, wurden nun auch den Anstalten zu Theil. Die Vorsteher derselben erhielten die Immunität der Kleriker, die Anstalten selbst das Recht moralischer Personen, also auch das Recht Vermögen zu erwerben und Legate anzunehmen. Besonders wichtig war die Bestimmung, daß falls jemand in seinem Testamente die Erbauung eines Hospitals verfügt hatte, die Erben aber dem nicht binnen Jahresfrist nachkamen, der Bischof des Orts befugt war, den Bau und die Einrichtung selbst vorzunehmen, ohne an die von dem Testator etwa getroffenen Bestimmungen wegen der Administration des Hospitals, der Ernennung der Beamten desselben u. s. w. gebunden zu sein.

Uebrigens durften, welche Befugnisse der Testator auch seinen Erben bezüglich der Gründung und Verwaltung der Anstalt gegeben hatte, dadurch die dem Bischofe zustehenden Rechte in keiner Weise beseitigt werden. Dem Bischofe stand

die obere Verwaltung aller Wohlthätigkeitsanstalten seines Sprengels zu, mochten diese unmittelbare Stiftungen der Kirche oder von Privaten gegründet und dotirt sein. Er ernannte die Beamten, die Xenodochi, Ptochotrophi, Orphanotrophi, er führte die Aufsicht und sorgte, daß die Anstalten ihre Zwecke erfüllten; ihm wurde Rechnung abgelegt, und er übte die Jurisdiction über die Anstalt. Die Briefe Gregors lassen uns einen Blick thun in die Sorgfalt, welche gewissenhafte Kirchenobere diesen Anstalten zuwandten. Wie sorgt Gregor für die Xenodochien nicht bloß in dem eigentlichen Bischofssprengel von Rom, sondern auch in dem weiteren Gebiete, in welchem damals schon die oberliche Stellung des Römischen Bischofs anerkannt war. Seine Briefe enthalten zahlreiche Anweisungen der Art an die Defensoren, durch welche er die Aufsicht über die eigenen Güter der Römischen Kirche und auch bereits über die Bischöfe wahrnimmt. In Sardinien ist ein Xenodochium verfallen, deßhalb ordnet er dessen Restauration an. In Neapel hat ein gewisser Isidorus ein Legat vermacht, um ein Xenodochium zu erbauen. Der Defensor soll dafür sorgen, daß das Testament ausgeführt werde. Reichen die Mittel zur Gründung eines besonderen Xenodochiums nicht aus, so soll das Legat dem schon bestehenden Xenodochium des h. Theodor zufallen. In Cagliari werden dem Bischofe die Rechnungen verschiedener Xenodochien des Bisthums nicht mehr wie früher vorgelegt. Er soll dafür sorgen, daß das regelmäßig geschieht. Er soll auch Sorge tragen, daß bei den Xenodochien Männer angestellt werden, die durch ihr Leben, ihre Sitten und ihren Fleiß würdig erfunden sind.[30] Die Kirche wußte, was sie an den Hospitälern hatte, und welche Hülfe ihr diese Anstalten in der furchtbaren Nothzeit, die über das Abendland hereingebrochen war, leisteten. Ohne sie wäre es noch viel weniger möglich gewesen, des Elends Herr zu werden. Wie mancher, den die Noth der Zeit von Haus und Hof ge-

trieben, fand hier ein Unterkommen, wie mancher Kranke und Verstümmelte, der sonst elend auf der Straße umgekommen wäre, fand hier liebevolle Pflege; hier wurde den Hungernden Brod gereicht und den Nackten ein Kleid; jeder wußte, daß hier eine Zufluchtsstätte war für alle. „Diese Thür des Hauses steht den Armen und Fremden offen“ lautet eine in Afrika gefundene Inschrift, die wahrscheinlich über einem Xenodochium stand.[31] Ja, wenn ein Völkersturm über das Land gebraust war, wenn Städte und Dörfer in Asche lagen, dann waren gewiß die Häuser der Barmherzigkeit die ersten, die aus den Trümmern wieder erstanden. Ehe er sein eigenes Haus wieder aufbaute, baute ein echter Hirt der Gemeinde das „Haus der Armen Christi“ wieder, und nach dem Sturme waren neben den Kirchen diese Häuser die Mittelpunkte, um die sich die Heerde wieder sammeln konnte.[32] Im Oriente sind sie wie die ganze Kirche bald verknöchert, im Abendlande hatten sie noch eine reiche Entwickelung vor sich, da waren sie bestimmt, Jahrhunderte lang die eigentlichen Träger der Liebesthätigkeit zu werden, und wir werden hernach sehen, wie diese Entwickelung jetzt schon eingeleitet wurde.

Ein genaues Bild von der Einrichtung der Xenodochien zu gewinnen, reichen die Nachrichten nicht aus. Sie war ohne Zweifel eine verschiedene, je nach der Bestimmung der Anstalt und ihrer Größe. Es gab kleine Anstalten, wie die auch Diakonien, später matriculæ, genannten Häuser in den großen Städten, wo die Diakonen die Armen des Bezirks versorgten, und es gab größere bis zu solchen, die viele Gebäude umfaßten. Die Basilias in Cäsarea wird wie eine Stadt vor der Stadt beschrieben. In der Mitte lag eine Kirche, rings umher eine große Zahl von einzelnen Häusern zu förmlichen Straßen geordnet, theils zur Aufnahme von Armen und Kranken verschiedener Art, theils für die Beamten und Diener, theils

auch zu Werkstätten, denn der Bedarf der Anstalt wurde in derselben von eigenen Handwerkern angefertigt.[33] Abbildungen eines Xenodochiums aus dieser Zeit besitzen wir nicht mehr, doch sind von einigen allerdings nur zur Aufnahme von Pilgern bestimmten Herbergen, wie sie sich an Wallfahrtsorten und bei berühmten Heiligthümern in Verbindung mit den Kirchen fanden, bauliche Ueberreste erhalten, die es ermöglichen, sich wenigstens von diesen ein Bild zu machen. In Centralsyrien hat man neuerdings zwei derartige Gebäude aufgefunden. Das eine ist ein nach der Inschrift über dem Portal am 22. Juli 479 eingeweihtes Pandocheion (Pilgerherberge) in dem Orte Deir Sem'an, wo ein Kloster des h. Simeon Stylites, in welchem man noch die Säule zeigte, auf der dieser Heilige lange Jahre zugebracht, viele Pilger anzog. Noch größer ist ein Pandocheion in Turmanin. Es ist ein unmittelbar mit der Kirche verbundenes stattliches Gebäude, auf drei Seiten mit einem Säulengang umgeben. In zwei Etagen enthält es je einen großen Saal, offenbar zur Aufnahme von Pilgern.[34] Weisen schon die kleinen syrischen Orte derartige Pilgerherbergen auf, so werden wir uns gewiß auch die Xenodochien und Hospitäler der großen Städte, wenigstens viele von ihnen, als große und stattliche Gebäude denken müssen. Wie die Zeit es liebte, in prächtigen Kirchengebäuden reichen Schmuck zu entfalten, so zeigte sich auch in den der Liebesthätigkeit dienenden Gebäuden, daß die Kirche jetzt zu Macht und Reichthum gelangt war.

Am meisten Interesse hat für uns das Pflegepersonal. Außer den Aerzten, deren wenigstens die Nosocomien eigene hatten, bedurfte es natürlich vieler Diener. Diese wurden zum Theil wenigstens gegen Lohn angenommen. Eine Klasse von ihnen sind die s. g. Parabolanen oder Parabalanen, die auch sonst eine (nicht gerade lobenswerthe) Rolle in der Kirchengeschichte jener Zeit spielen, indem sie öfter als die handfeste

Garde gewaltthätiger Bischöfe auftreten und, wie z. B. auf der s. g. Räubersynode, mit ihren Fäusten in die Synodalverhandlungen eingreifen. Das gibt kein ansprechendes Bild ihrer Thätigkeit; sie erscheinen als rohe, fanatisch erregte Menschen. Wahrscheinlich sind sie dieselben, die in der Beschreibung der Basilias „Führer" heißen,[35] und ihre Aufgabe war, die Kranken und Elenden aufzusuchen und in's Hospital zu führen, dann aber auch sie dort zu verpflegen. Sie gehörten wie die Kopiaten, die Todtengräber, dem Klerus als dessen niederste Ordnung an. Ihrer waren Hunderte. In Alexandrien reducirte Theodosius II. 416 aus Anlaß der Unruhen, welche sie bei den Eutychianischen Streitigkeiten erregt hatten, ihre Zahl auf 500 und stellte sie unter die Aufsicht des kaiserlichen Präfekten. Zwei Jahre später wurde ihre Zahl wieder auf 600 erhöht. Darnach dürfen wir uns auch die Zahl der in die Wohlthätigkeitsanstalten Aufgenommenen als sehr erheblich vorstellen.

Gewiß waren die Parabolanen nicht das einzige Pflegepersonal. Im Abendlande scheint es überhaupt keine Parabolanen gegeben zu haben. Vielfach begegnen uns auch solche, die den Armen und Kranken freiwillig dienen. Von Fabiola hörten wir das schon. Eben dasselbe erzählt Theodoret von der Kaiserin Placilla, der Gemahlin Theodosius d. Gr. Sie ging selbst in die Hospitäler, machte den Kranken ihr Lager zurecht, reichte ihnen Speise und diente ihnen sonst wie eine Magd. Als ihr darüber Vorstellungen gemacht wurden, erwiderte sie: „Wenn der Kaiser Geld austheilt, so will ich gern dieses thun für den, von dem er das Reich erhalten hat."[36] Derartige Beispiele kommen öfter vor. Auch gab es solche, die ein früheres sündhaftes Leben dadurch wieder gut zu machen suchten, daß sie in einem Hospitale dienten.[37] Oder man beabsichtigte auch nur, dort ein mönchisch-asketisches Leben zu führen.

Die enge Verbindung zwischen den Xenodochien und dem Mönchthum ist überhaupt sehr zu beachten. Gerade die Kirchenlehrer, welche das Mönchthum gefördert haben, sind auch die Pfleger und Förderer der Xenodochien, Basilius und Chrysostomus im Orient, Hieronymus im Occident. Der Kreis der asketisch lebenden Männer und Frauen, der sich um Hieronymus sammelt, und die damit verwandten Persönlichkeiten sind es, die das Institut in's Abendland verpflanzen. Mit den Monasterien sind oft Xenodochien verbunden, oder die Xenodochien sind selbst eine Art von Monasterien. Oft kann man nicht unterscheiden, ob man ein Xenodochium oder ein Monasterium vor sich hat. Bezeichnend ist in dieser Beziehung eine Geschichte, die Palladius erzählt von zwei Brüdern, die, beide reich, beide beschließen, ein asketisches Leben zu beginnen. Der Eine gibt all sein Geld auf einmal den Armen, den Kirchen und Klöstern, lernt ein Handwerk und lebt als Mönch. Der Andere erbaut von seinem Gelde ein „Monasterium," in dem er mit einigen Brüdern zusammen Fremde aufnimmt, Kranke pflegt, Greise versorgt, Arme speist. Die Mönche streiten nun darüber, wer das Beste gethan habe. Der h. Pambo entscheidet aber: Sie sind beide gleich, denn der Eine hat das Wort des Herrn erfüllt: „Verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen," der andere ist dem Herrn ähnlich geworden, der da sagt: „Ich bin nicht gekommen, daß ich mir dienen lasse, sondern daß ich diene." [38] Das Xenodochium des Paulinus in Nola wie das von ihm erwähnte des Severus sehen einem Monasterium sehr ähnlich. [39] Wir dürfen sicher annehmen, daß auch die Pfleger und Pflegerinnen in den Hospitälern (abgesehen natürlich von dem eigentlichen Dienstpersonal) klösterlich lebten. Namentlich gilt das vom Abendlande, wo, so viel ich sehe, das klösterlich-mönchische Element in den Hospitälern stärker war, als im Morgenlande, womit zusammenhängt, daß es dort keine Para-

dolanen gab. Gregor d. Gr.[40] verlangt ausdrücklich, daß nur solche zu Vorstehern der Xenodochien erwählt werden sollen, die „religiosi“ d. h. also Mönche und Nonnen sind, und wenn er hinzufügt, das solle geschehen, damit die weltlichen Richter nicht die Möglichkeit haben, sie vor Gericht zu ziehen und also Gelegenheit finden, die Güter des Xenodochiums zu plündern, so deckt dieser Zusatz nur einen weiteren starken Grund auf, der dahin führen mußte, das leitende Pflegepersonal mehr und mehr klösterlich zu organisiren. Hier liegen die Keime zu den Pflegeorden, den Spitalorden des Mittelalters.

Auch sonst hat sich das Hospital dem Kloster entsprechend entwickelt. Wie die Klöster anfangs ganz der ordnungsmäßigen Aufsicht des Diözesanbischofs unterworfen waren, so auch die Hospitäler; wie dann aber die Klöster gegen Ende dieser Periode bereits gewisse Rechte und Freiheiten erhalten und von dem Diözesanbischofe unabhängiger werden, so findet sich in Gregor's Briefen auch bereits das erste Beispiel der Exemtion eines Hospitals. In Augustodunum hatte der Bischof Synagrius und die Königin Brunhilde ein Xenodochium gegründet. Der Vorsteher heißt Abbas, es sind auch monachi als Pfleger da. Das Xenodochium ist also beides in eins, Hospital und Kloster. Gregor bestimmt nun, daß dem Xenodochium unter keinem Vorwande etwas von dem, was ihm geschenkt ist oder später geschenkt werden wird, entzogen werden soll. Der Abt hat nach seiner Verfügung alles zu dem Zweck, zu dem es geschenkt ist, zu verwenden. Stirbt der Abt, so soll der Anstalt kein anderer aufgedrungen werden, als den der König unter Zustimmung der Mönche erwählt. Der Abt kann nur eines Verbrechens wegen abgesetzt werden. In diesem Falle soll der Bischof nicht allein das Urtheil sprechen, sondern zusammen mit sechs andern Bischöfen.[41]

Da haben wir bereits die Anfänge der späteren Entwicke-

lung der Hospitäler vor uns. Wie die Klöster unter Annahme einer gemeinsamen Regel zu geschlossenen Ordensverbindungen werden, so schließen sich auch die Pflegerschaften der einzelnen Spitäler zu Pflegeorden zusammen; und wie die Klöster auf dem Wege der Exemtion von der bischöflichen Aufsicht frei kommen und eine selbständige Macht werden neben der Hierarchie, so werden auch die Hospitäler zu selbständigen Trägern der Liebesthätigkeit, unabhängig von der mehr und mehr verkümmernden Armenpflege des Bischofs. Es bildet sich der Ersatz für die untergehende Gemeindearmenpflege: das Hospital und neben ihm, auch in mannigfaltiger Verbindung mit ihm, das Kloster.

Fünftes Kapitel.

Klöster.

Schon mehrfach hatten wir Gelegenheit, zu beobachten, daß die Liebesthätigkeit dieser Periode einen stark mönchisch-asketischen Zug an sich trägt. Es entspricht das dem Charakter der christlichen Frömmigkeit dieser Zeit überhaupt. In steigendem Maße wird der Mönch das Ideal des christlichen Lebens. Das mönchische Leben gilt als das philosophische, engelgleiche, apostolische, als das echt christliche, und daraus folgt, daß auch das Leben der übrigen Christen nach diesem Maßstabe gemessen wird, um so höher geschätzt, je näher es dem mönchischen Leben kommt, um so niedriger, je mehr es von diesem Leben nach der weltlichen Seite abbiegt. So wird denn auch der Liebesthätigkeit dieser Charakter aufgedrückt. Aber direkter noch hat das Mönchthum auf die Ausgestaltung der Liebesthätigkeit eingewirkt. Es hat für dieselbe noch einen zweiten Mittelpunkt geschaffen; neben das Hospital tritt das Kloster als Stätte derselben. Wir werden es deßhalb nicht umgehen können, auf das Mönchthum hier noch näher einzugehen.

Ueber die Anfänge des Mönchthums ist neuerdings viel

verhandelt. Man hat seine Entstehung und Ausbildung etwas tiefer, als bisher angenommen, bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, herabdrücken wollen und zugleich nach allerlei Anknüpfungspunkten in vorchristlichen Religionen gesucht. Die Therapeuten, die Serapisdiener, selbst Buddhisten und indische Fakirs sollen die Vorbilder der christlichen Mönche sein. Beide Fragen interessiren uns hier nicht; denn wie früh oder spät man die ersten Anfänge des Mönchthums legen mag, sicher ist dasselbe im letzten Viertel des 4. Jahrunderts bereits im Abendlande wie im Morgenlande eine den Typus der christlichen Frömmigkeit bestimmende Macht, und sollten wirklich derartige vorchristliche Anknüpfungspunkte vorhanden gewesen sein, so würden sie doch höchstens den Anlaß zur Entstehung des Mönchthums haben bieten können, während die eigentlich treibende Macht, die es so rasch aufwachsen ließ, die Tausende in die Wüste und in die Klöster trieb, eine innerchristliche, im Bestande der Kirche selbst liegende gewesen sein muß.

Der Schlüssel zum Verständniß des Mönchthums wie der eigenthümlichen Färbung der christlichen Frömmigkeit dieser Zeit liegt in der schon mehrfach berührten Thatsache, daß der Sauerteig des Christenthums nicht durchdrang. Es kam zu keiner Umgestaltung des Volkslebens aus christlichem Geiste heraus. Nun ist es aber ein Gesetz des christlichen Lebens, daß der Sauerteig des Evangeliums, wenn er das Volksleben nicht durchdringen kann, sich zurückzieht. Je mehr das öffentliche Leben sich dem christlichen Geiste gegenüber als undurchdringlich erweist, desto mehr Neigung zur Separation. So damals auch. Die es ernst meinen mit ihrem Christenleben, fangen an, sich von der Gemeinschaft der übrigen zurückzuziehen, sei es völlig, so daß sie in die Wüste oder in die Klöster gehen, sei es wenigstens so weit, daß sie innerhalb der Gemeinde ein mehr oder minder isolirtes Leben führen. Man verzweifelt daran,

das Ganze mit dem Sauerteig zu durchdringen, und begnügt sich damit, daß einzelne Heilige und Vollkommene da sind. Damit hängt dann ein zweites zusammen. Die ächt antiken Anschauungen, die Unterscheidung der Philosophen und des gemeinen Volkes, der aristokratische Zug, der die antike Ethik beherrscht, gewinnt in der Christenheit wieder Raum, und ganz der antiken Ethik entsprechend gilt das beschauliche Leben der christlichen Philosophen, der Mönche, für höher und besser, als das Leben der gewöhnlichen, in der Welt lebenden und arbeitenden Christen. Aber, das ist nun die auf den ersten Blick befremdende Erscheinung, gerade das weltflüchtige Mönchthum schafft im Kloster einen neuen Mittelpunkt für die Liebesthätigkeit, aus dem der Gemeinschaft ungemessener Segen zugeströmt ist, und die auf Beschaulichkeit gerichteten Kreise werden der Ausgangspunkt für eine neue Entfaltung der Arbeit; das Kloster wird die Schule, in der die Welt erst wieder arbeiten lernt.

Aeußerlich war das römische Reich jetzt christlich; daß es auch innerlich christlich gewesen wäre, daran fehlte viel, fehlte fast alles; das Christenthum hat der alten Welt kaum mehr als die Haut geritzt. Was wir vor uns haben, das ist doch in Wahrheit nur eine trübe Mischung von Heidenthum und Christenthum. Charakteristisch ist schon die weitverbreitete Sitte, die Taufe möglichst lange, bis kurz vor dem Tode aufzuschieben. Man wünschte eben so lange wie möglich in der Zwitterstellung zwischen Heidenthum und Christenthum verharren zu können; man scheute sich vor der Verpflichtung, voll und ganz ein Christ zu sein, und wollte lieber das alle voraufgehenden Sünden unbedingt tilgende Sühnmittel der Taufe aufsparen, als in Kraft der Taufe an seiner Heiligung arbeiten. Lange Zeit bekleideten auch christliche Kaiser noch das Amt eines Pontifex maximus, standen also als Christen noch an der Spitze des heidnischen Cultus. Beim Amtsantritt der Consuln wurden noch immer

Augurien angestellt, und noch zu Salvian's Zeit wurden die heiligen Hühner, welche die Feldherrn zum Zwecke der Orakel mit in den Krieg nahmen, auf Staatskosten gefüttert.[1] Nicht anders stand es im Privatleben. Auch da ging Heidnisches und Christliches bunt durcheinander. Man betete jetzt zu dem christlichen Gott, aber half dieser nicht gleich, wie man wünschte, so nahm man gelegentlich auch noch zu den alten Göttern seine Zuflucht und erwies ihnen nach altem Brauch noch Ehre, wenn auch nur in der Sorge, daß sie vielleicht doch noch schaden könnten. Eine christliche Mutter hing ihrem Kinde ebenso ein Amulet um, es vor bösem Zauber zu schützen, wie die heidnische, nur nahm sie gern ein Stück der Bibel, ein Stück des Evangeliums oder Bibelsprüche dazu. Die Synode von Laodicea muß sogar Geistlichen Astrologie und die Anfertigung von Amuleten verbieten. Die in Rom aufgefundene Grabinschrift eines Kindes aus dem Jahre 364, die unzweifelhaft christlich ist, bezeichnet dessen Geburtsstunde als eine nach astrologischen Sätzen unglückliche, offenbar um sein frühes Hinscheiden zu erklären. Bei der Geburt eines Kindes wurde selbst in Christenhäusern eine Anzahl von Lichtern angezündet und jedem Licht ein Name beigelegt. Den Namen desjenigen Lichtes, welches am längsten brannte, erhielt dann das Kind; das sollte ihm ein langes Leben sichern.[2] Man ging in die Kirche, man klatschte beliebten Predigern Beifall, man ergötzte sich an dem prunkhaften Cultus, aber es war für die Menge nur ein Schauspiel wie andere auch. Ebenso zahlreich und oft noch zahlreicher strömte die Menge in den Circus und in's Theater,[3] und nahm noch ebenso leidenschaftlich für die verschiedenen Farben beim Wagenrennen Partei wie früher. Die Gladiatorenspiele wurden erst beseitigt, als in Rom ein Mönch sich zwischen die Kämpfenden gestürzt und dabei sein Leben geopfert hatte. Man eiferte um den wahren Glauben, man stritt in leidenschaftlicher Erregung um dogmatische Sätze,

jeder Handwerker in seiner Bude, jede Händlerin auf dem Gemüsemarkte in Constantinopel führte die Formel der jeweilig herrschenden Orthodoxie im Munde, aber es war auch so wie Theodoret einmal klagt, „als ob unser Herr und Heiland nur Dogmen zu bewahren geboten, aber über das Leben und den Wandel gar keine Vorschriften gegeben hätte.“[4] Chrysostomus vergleicht einmal die Kirche einer ehemals reichen, aber von ihrem Wohlstande herabgekommenen Frau, die zwar noch die Kasten vorzeigt, in welchen vordem ihre Kleinodien lagen, diese selbst aber längst verloren hat.[5] Von sittlicher Besserung war bei der großen Masse wenig oder nichts zu spüren. Unzucht, Habsucht, Verlogenheit waren nach wie vor die herrschenden Laster. „Wo ist das katholische Gesetz, an das sie glauben,“ ruft Salvian aus, „wo sind die Beispiele von Keuschheit und Frömmigkeit, die sie lernen? Die Evangelien lesen sie und treiben Unzucht; die Apostel hören sie und betrinken sich; Christo folgen sie und sind Räuber; ein Leben voll Ungerechtigkeit führen sie und rühmen sich doch, daß sie das lautere Gesetz haben.“[6] In Karthago räumten erst die Vandalen nach ihrem Einzuge mit der völlig schamlos gewordenen Unzucht auf und stellten, unter Anerkennung selbst besser gesinnter Römer, Zucht und Sitte wieder her. Ein unglaublicher Leichtsinn ging durch das Volk; selbst die furchtbaren Züchtigungen, die über das Reich kamen, konnten diesen Leichtsinn nicht dämpfen. Das Theater war das erste, was in dem von den Germanen verbrannten Trier wieder hergestellt wurde, und bald war es wieder gefüllt mit einer scherzenden und lachenden Menge. „Rom stirbt und lacht,“ sagt Salvian mit bitterer Ironie,[7] und fast mehr noch als dieses Wort ergreift uns die wehmüthige Klage des Chrysostomus: „Wenn ich an diese frivole Menge denke, die meinen Worten rauschenden Beifall klatscht, dann ist mein Herz voll tiefer Betrübniß und

in meine einsame Kammer zurückgekehrt, fange ich an bitter zu weinen.“ [8]

Denken wir nur nicht, das Wort Gottes habe damals gar keine Frucht gebracht. Neben der frivolen, leichtfertigen, sittlich verkommenen Masse gab es auch viele lebendige Christen, denen es mit ihrem Christenthum voller und ganzer Ernst war. Die Kirche ist niemals reicher gewesen an großen sittlichen Charakteren, Männern und Frauen, als damals. Aber wir begreifen, wie nahe es diesen lag, sich von der verderbten Masse gewöhnlicher Christen als die wahren Christen abzusondern; wir verstehen, wie es zugeht, daß in der Zeit, in welcher der Gegensatz von Heiden und Christen allmählich schwand und seine frühere zu einem ernsten Christenwandel treibende Macht schon lange verloren hatte, in der Christenheit selbst der Gegensatz von vollkommenen Christen und unvollkommenen immer schärfer sich ausprägt. Vorhanden war dieser Gegensatz ja längst; längst hatte man sich gewöhnt, von den alle bindenden Geboten die Rathschläge zu unterscheiden, deren Befolgung der Weg zur Vollkommenheit ist; längst war man geneigt, das contemplative Leben höher zu stellen als das active, ein beschauliches Christenthum einem thätigen vorzuziehen. Jetzt aber erst gewinnen diese Gedanken so zu sagen handgreifliche Gestalt, im Mönchthum vollzieht sich die Sonderung auch äußerlich, im Mönch und in der Nonne stellt sich das Ideal des Christenlebens den übrigen Christen verkörpert vor Augen, und auch die nicht in die Wüste und ins Kloster gingen, strebten doch diesem Ideal möglichst nach, führten auch in der Gemeinde lebend doch im Grunde ein Sonderleben. Ein solcher Gegensatz muß dann aber, einmal hervorgetreten, sich mit innerer Nothwendigkeit Schritt um Schritt steigern. Der Masse ist der Sauerteig entzogen, man betrachtet es als selbstverständlich, als ganz in der Ordnung, daß sie von christlichem Geiste nicht durchdrungen

werden kann, sie ist eben und bleibt die verdorbene Welt. Man verzichtet völlig auf die Lösung der Aufgabe, das ganze Volksleben zu verchristlichen, ja erkennt diese Aufgabe als solche gar nicht mehr; man beruhigt sich dabei, hat in gewissem Sinne seine Freude daran, sieht es wenigstens mit innerlicher Befriedigung, daß die Menge so ist, wie sie ist, weil auf diesem dunkeln Hintergrunde die Heiligkeit der wenigen vollkommenen Christen um so lichter sich abhebt.

Gerade der Boden der zerfallenden antiken Welt war einem solchen Proceß überaus günstig. Auch im Mönchthum vermischen sich, wie überall in dieser Zeit, antike und christliche Ideen, auch hier stoßen wir auf eine Reaction des in der ersten Zeit des Christenthums zurückgedrängten antiken Lebens, wie es denn auch überaus bezeichnend ist, daß das Mönchthum Philosophie genannt wird, und die Verehrer des mönchischen Lebens so gern die Analogie des philosophischen Lebens heranziehen. In der That, dem antiken Gedankenkreise gehört es an, wenn man das beschauliche Leben höher stellt als das practisch thätige. Ausdrücklich erklärt Aristoteles die dianoetischen Tugenden für höher als die ethischen, d. h. das Leben in der Betrachtung ist höher als das thätige. Die wahre Glückseligkeit liegt in der Muße, ein Leben im Denken ist verglichen mit dem practisch geschäftigen Leben ein göttliches.[9] Ganz dem entsprechend wird jetzt in der Christenheit das beschauliche Leben des Mönchs als das engelgleiche hingestellt, höher als das Leben des in der Welt thätigen Christen, während doch nach dem Evangelium das Ideal die gegenseitige Durchdringung des beschaulichen und des practischen Lebens, die Einheit von Gebet und Arbeit sein sollte. Auch die Unterscheidung der Rathschläge und der Gebote, der Pflichten der vollkommenen und der gewöhnlichen Christen hat ihre Anknüpfungspunkte in der antiken Anschauung. Ambrosius nimmt

geradezu die Unterscheidung der Stoiker zwischen vollkommenen und mittleren Pflichten in seine Ethik herüber. Die vollkommene Pflicht sieht er in dem, was der Herr von dem reichen Jüngling fordert, nämlich alles verlassen.[10] Es ist ein Grundgedanke der antiken Ethik, daß es eine verschiedene Tugend gibt, eine Tugend der Herren und eine Tugend der Sklaven, eine Tugend der Männer und eine der Frauen, eine Tugend der Weisen und eine Tugend der großen Menge, während umgekehrt das Evangelium alle diese Unterschiede für gleichgültig erklärt und nur Eine Pflicht, Eine Tugend für alle kennt. Wie entschieden widersetzt sich in den ersten Jahrhunderten die Kirche gerade diesem aristokratischem Zuge der alten Welt. Während die Gegner des Christenthums diesem es zum Vorwurf machen, daß Handwerker, Weiber und Sklaven dort zu derselben Weisheit und zu demselben Leben angeleitet werden, rühmen das die Apologeten als die Herrlichkeit des Christenthums, daß es auch die Geringen und Einfältigen mit demselben Geiste erfüllt und mit derselben Tugend schmückt. Jetzt reagirt der antike Geist, und mitten in der Christenheit stoßen wir auf denselben Unterschied, den das Christenthum einst bekämpft, zwischen christlichen Philosophen, die eine höhere Tugend ausüben, und der großen Menge, die sich mit einer niederen begnügen muß.

Von hier aus wird es auch verständlich, daß gerade Männer, die stark von antikem Geiste durchdrungen sind, die ihre Bildung in den Philosophenschulen sich angeeignet haben, so besondere Liebhaber des mönchischen Lebens sind. Ich erinnere nur an Basilius und die beiden Gregore, deren Weg von der Schule in Athen in die Einsamkeit, in die Mönchszelle führt, deren ganzer Typus eigentlich eine Combination des Philosophen und des Mönchs darstellt, und im Abendlande an Männer, in denen, wie in Ambrosius und Gregor d. Gr., der altrömische Geist so mächtig zu spüren ist, und die, nicht trotzdem, sondern

eben deßhalb auch mit solcher Energie die mönchische Lebensweise vertreten. Gerade solchen Naturen mußte das Kloster als eine Befreiung von der ganzen Misère des damaligen Lebens, von seiner Unnatur und seiner Hohlheit erscheinen. Es erinnert in der That an Rousseau'sche Culturflucht, wenn Hieronymus dem Pammachius in Rom ausmalt, wie friedlich das Leben auf den Feldern von Bethlehem ist,[11] oder wenn Gregor von Nazianz dem Basilius die Tage ins Gedächtniß zurückruft,[12] wo sie „in Entbehrungen schwelgten," die Nachtwachen, die Gebete „jenes überirdische und unkörperliche Leben", jene Gemeinschaft, jene Seelenharmonie der Brüder, die zu einem gottgleichen Leben erhoben wurden, und einen tiefen Blick in die Gründe, die damals viele ins Kloster trieben, läßt uns die Erzählung thun, die gelegentlich in Augustins Konfessionen vorkommt, von zwei Sachwaltern am Hofe zu Trier, die bei einem Spaziergang auf Mönche stoßen und bei ihnen das Buch des Athanasius über das Mönchthum finden. „Sage mir," redet einer den andern an, „wohin gelangen wir mit unsern Anstrengungen? was suchen wir? weßhalb dienen wir? welch größere Hoffnung könnten wir haben, als näher in die Freundschaft des Kaisers zu gelangen? Und auch dann, welche Zerbrechlichkeit des Glücks? durch wie viel Gefahr streben wir nach größerer Gefahr? Und wann werden wir dieses Ziel erreichen? Will ich dagegen Gottes Freund sein, so bin ich es, bin es in diesem Augenblick." Sofort entschließen sie sich dann, der Welt zu entsagen und Mönche zu werden.[13]

In der That es ist die Freiheit, die man in der Einsiedlerzelle, die man im Kloster sucht, die Freiheit von dem ganzen Elend einer zusammenbrechenden Welt, von einem Staate, der nur noch Zwangsanstalt war, aber freier Thätigkeit keinen Raum mehr bot, von einer Gesellschaft, in der nur noch die Lüge und der Schein regierten, von einer Cultur, die zur Hyper-

cultur und damit unnatürlich geworden war. Das trieb den Decurio, der die Steuerlast nicht mehr zu tragen vermochte, das trieb den Handwerker, der zum Staatssklaven geworden war, das trieb den verarmten kleinen Grundbesitzer, das trieb im Grunde auch den vornehmen und reichen Römer, den in den Schulen von Athen gebildeten ins Kloster, denn auch der Besitz, der Reichthum, auch die Bildung ist in dieser untergehenden Welt eine Last, die man abzuschütteln trachtet. Wer sich in der Einöde eine Zelle baut, wer ins Kloster eintritt, der ist die ganze Last mit einem Schlage los, der ist von all den Banden frei. Denn das Mönchthum negirt principiell die ganze bestehende Ordnung, es negirt Staat und Ehe, das ganze sociale und Culturleben, aber, so seltsam es lautet, eben deßhalb ist es im Stande, der Ansatz- und Ausgangspunkt eines neuen Culturlebens zu werden.

Mit dem Entstehen des Mönchthums ist der Verzicht auf die Durchdringung des ganzen Volkslebens mit christlichem Geiste besiegelt. Nicht daß man sich dessen klar bewußt gewesen wäre, aber thatsächlich ist es so. Es versteht sich jetzt ganz von selbst, daß man die Forderung eines ausgesprochen christlichen Lebens nur an die Mönche oder die mönchisch Lebenden richtet. Sie sind die Bekehrten, sie sind die Nachfolger Christi, sie sind die Religiosen, sie sind es, die nach dem Geist leben, die eigentliche militia Christi, die nach dem ewigen Leben ringt. Die übrigen sind zwar auch noch Christen, aber Christen niederen Grades. Die eigentlichen Christen sind doch nur die, welche der Welt entsagt haben, die Witwen, die Jungfrauen, die, welche Keuschheit gelobt haben, die Mönche, die Geistlichen. Man braucht nur Salvian zu lesen, um sich zu überzeugen, daß er nur diese als solche ansieht. Für das Gemeindeleben mußte eine solche Scheidung geradezu zerstörend wirken. Ein Gemeindeleben wie das der ersten Jahrhunderte war damit

unmöglich geworden. Was jetzt lebendig christlich war, das trug mehr oder minder mönchisches Gepräge, das sonderte sich von den übrigen Christen ab und verlor so seinen Einfluß auf sie. Selbst ein so eifriger Beförderer des Mönchthums wie Chrysostomus hält es für nöthig, die Frommen in seiner Gemeinde zu warnen, daß sie sich nicht der Gemeinschaft der übrigen Christen entziehen, unter welchen sie Gutes wirken können.[14]

Doch die Erscheinung des Mönchthums hat auch eine andere Seite, sie hat nicht bloß zerstörend, sie hat auch fördernd für das christliche Leben gewirkt. Die Klöster wurden auch Herde des christlichen Lebens, in ihnen sammelt sich, was noch von entschiedenem Christenthum da ist, um von da aus dann den Proceß der Durchdringung des Volkslebens mit christlichem Geiste von neuem zu beginnen. Die eigentliche Bestimmung der Klöster lag noch in der Zukunft. Auch das Mönchthum und das Klosterleben versteht man nur im Lichte der göttlichen Zukunftsgedanken. Die alte Welt war nun einmal für das christliche Leben undurchdringlich. Erst die germanische Welt sollte und konnte eine wirklich christliche werden. Ihr das Christenthum und im Zusammenhange mit dem Christenthum die alte Bildung zu übermitteln als Grundlage einer neuen Cultur, dazu sollen vor allem auch die Klöster mithelfen. Gottes Hand baute in ihnen die Burgen, in welchen das Christenthum sich halten konnte, als die Fluten der Barbaren über das römische Reich hinbrausten, und von denen dann die Christianisirung und Civilisirung der neuen Völker ausgehen sollte. Das in seinem Princip weltflüchtige Mönchthum wurde zur welterobernden Macht, und was der alten Welt durch die Klöster an christlichem Leben entzogen wurde, das kam der neuen germanischen Welt wieder zu gute.

Zwar es ist eine wunderliche Welt, in die man hineinsieht, wenn man die Geschichte der Väter des Mönchthums, die dem

Athanasius zugeschriebene Lebensbeschreibung des Antonius, des Palladius Historia Lausiaca, die Historia religiosa des Theodoret oder das Leben des h. Martin von Sulpicius Severus und dessen Dialoge liest, und auf den ersten Blick scheint hier nichts weniger vorzuliegen, als der Anfang einer neuen Entwicklung des christlichen Culturlebens. Da scheint alles vielmehr culturfeindlich, ja auf die Beseitigung jeder Cultur, jedes menschenwürdigen Daseins gerichtet zu sein, und was für christliches Leben ausgegeben, ja als Heiligkeit, als ein göttliches, engelgleiches Leben angestaunt und verehrt wird, das hat mit dem ursprünglichen Christenthum auch nicht die mindeste Aehnlichkeit. Diese Anachoreten, die in Wüsten und Wäldern, in Felsenhöhlen und Laubhütten abgeschieden von allen Menschen leben, diese Reclusi, die ihr Leben lang eingemauert nur durch ein kleines Luftloch ihre kümmerliche Nahrung, eine handvoll Gerste vielleicht, erhalten, diese Mönchshaufen, rohe Menschen, die das Land durchstreifen und sich wie das liebe Vieh von den Kräutern des Feldes nähren, machen zunächst nur einen abschreckenden Eindruck. Da ist einer, der es im Fasten so weit gebracht hat, daß er nur einmal in der Woche Nahrung braucht, ein anderer ißt seine Gerste nur wenn sie halb verfault ist; der bestreut sich seine Nahrung mit Erde und Asche, um sie desto ungenießbarer zu machen, während jener den ganzen Tag im Sumpfe liegend, seinen Leib den Stichen der Insekten aussetzt. Mit den Thieren verkehren sie vertraulicher als mit den Menschen. Eine Wölfin leistet dem einen Gesellschaft, dem andern liest eine Gemse die gesammelten Kräuter aus, damit er nichts Giftiges genieße. Der h. Martinus gebietet den Vögeln, die in einem Teiche Fische fangen, da fliegen sie von dannen, und einem Hunde, da läßt er von der Verfolgung eines Hasen ab. Wunder geschehen überall, die seltsamsten, phantastischsten und dabei zwecklosesten Wunder. Namentlich liegen die

heiligen Männer in beständigem Kampfe mit den Dämonen, die in der Wüste umherschweifen, auf den Felsen sitzen, in den Häusern die Menschen beunruhigen. Selbst eine Kuh befreit der h. Martin von einem Dämon, der auf ihr reitet, und ein kaiserliches Postpferd, dem der Dämon auf dem Nacken sitzt. Aber wir thäten doch sehr unrecht, wollten wir darnach das Mönchthum beurtheilen. Diese oft wild gährende Bewegung klärt sich ab, und ganz anders erscheint uns das Mönchthum in einem wohlgeordneten Kloster, einem nach einer bestimmten Regel lebenden Mönchsverbande. So bestimmt man den Anspruch ablehnen muß, als sei hier das apostolische Leben verwirklicht, eine gewisse Aehnlichkeit zwischen einer solchen Mönchsgemeinde und den ältesten Christengemeinden läßt sich doch nicht verkennen. Hier haben wir doch wieder, was die damaligen Christengemeinden nicht mehr waren, Gemeinschaften von Männern und Frauen, die alle Christen sind und als Christen leben wollen. Mochte man sie auch in vielen Stücken mißverstehen, hier machte man doch wieder Ernst mit den Anforderungen des Christenthums, und schloß man sich auch gegen alle, die dem Verbande nicht angehörten, ab, innerhalb dieses Verbandes gab es doch wieder eine Gemeinschaft der Liebe, gemeinschaftliches Beten und Arbeiten, hier diente man doch wieder dem Ganzen in Selbstverleugnung und Gehorsam. Und diese klösterlichen Gemeinschaften waren frei von all den Hemmnissen, die in der übrigen Welt, der Ausgestaltung eines christlichen Lebens als unüberwindliche Schranke entgegenstanden. Für sie existirte diese ganze verfaulende Culturwelt nicht mehr. Innerhalb der Klostermauern war es möglich, einen ganz neuen Anfang zu machen.

Nirgends tritt dieser neue Anfang klarer hervor, als auf einem Gebiete des sittlichen Lebens, das mit der Liebesthätigkeit aufs engste zusammenhängt, dem der Arbeit. Die Klöster sind

die Geburtsstätten der freien Arbeit, in ihnen ist zum ersten Male mit der sittlichen Pflicht der Arbeit als einer Bethätigung des christlichen Lebens voller Ernst gemacht, und eben deßhalb sind sie für die weitere Ausgestaltung der Liebesthätigkeit von der höchsten Bedeutung, denn wie wir schon öfter erkannt haben und wie es sich aus der Schrift unmittelbar ergibt, Arbeit und Wohlthätigkeit gehören unzertrennlich zusammen. Wo man nicht arbeitet, wird es auch zu keiner kräftigen und ausdauernden Wohlthätigkeitsübung kommen, und in dieser erfüllt erst die Arbeit ihren höheren sittlichen Zweck. Christlich ist es, zu arbeiten, damit man habe zu geben den Dürftigen.

Erinnern wir uns, welcher Art die damalige wirthschaftliche Lage des römischen Reiches war, so werden wir leicht einsehen, daß in demselben freie Arbeit nicht aufkommen konnte. Wo alles Zwang war, der Decurio an sein Amt, der Colon an die Scholle, der Handwerker an sein Collegium gebunden, da war kein Raum für freie Arbeit. Der Mönch war frei. Zwar der Staat gestattete es nicht jedem, Mönch zu werden. Als Tausende der geplagten und gedrückten Bauern und Bürger vor dem Staatszwang ins Mönchthum flüchteten, mußte er, seine eigene Existenz zu retten, einschreiten. Aber wer einmal Mönch geworden war, der hatte all diesen Zwang hinter sich. Im Kloster war zu finden, was sonst nirgends zu finden war, eine Stätte der freien Arbeit. So lange das Mönchthum noch in seiner ersten ungeordneten Gestalt als Einsiedlerleben auftritt, ist von Arbeit freilich nicht die Rede, wenigstens nicht von fruchtbringender und nützlicher Arbeit. Aber sobald ein geordnetes Klosterleben sich herausbildet, gehört die Arbeit auch zu den grundlegenden Ordnungen desselben. Wie die bald erkannten sittlichen Gefahren der Einsamkeit zum Zusammenschluß der einzellebenden Mönche in Cönobien, in Klöster treiben, so die Gefahr des Müssiggangs zur Arbeit. „Arbeite stets etwas“

schreibt Hieronymus an den Rusticus, „damit dich der Teufel immer beschäftigt treffe." In den Klöstern der Aegypter war es Gewohnheit, keinen aufzunehmen, ohne daß er sich zur Arbeit verbindlich machte, und das nicht so sehr wegen des nothwendigen Unterhaltes, als um des Seelenheiles willen,[15] und sprichwörtlich pflegte man zu sagen: „ein arbeitender Mönch wird von Einem bösen Geiste beunruhigt, ein müssiger von unzähligen.[16] „Das Einsiedlerleben widerspricht dem Wesen der wahren Liebe," sagt Basilius, „indem jeder nur für das sorgt, was ihm selbst noth thut. Es wird ein solcher auch nicht leicht seine Fehler erkennen." Basilius legt auch bereits in seiner Mönchsregel großes Gewicht auf die Arbeit.[17] Zu den Pflichten des Mönchs gehört auch arbeiten.[18] Trägheit ist ein großes Uebel, Arbeit bewahrt vor argen Gedanken. Wir müssen nicht glauben, daß das Ziel des frommen Lebens der Trägheit und Arbeitsscheu Vorschub leiste, im Gegentheil ist es ein Leben des Kampfes, der häufigen Arbeit. Zweck der Arbeit ist allerdings zunächst, den Lebensunterhalt zu gewinnen, aber doch nicht einziger Zweck. Man arbeitet um Gott zu gefallen und um das Gebot des Herrn zu erfüllen: „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset." Jeder muß bei seiner Arbeit als Zweck die Unterstützung der Dürftigen im Auge behalten.[19] Die Arbeit muß auch ihre bestimmte Ordnung haben und mit Gebet und Psalmengesang abwechseln. Jeder arbeitet das, wozu er am tauglichsten ist, und was ihm der Vorsteher des Klosters zu thun anweist. Keiner soll unstet hin- und herfahren, keiner sein Handwerk willkürlich aufgeben.[20] Je nach Lage des Orts sollen solche Arbeiten ausgewählt werden, zu denen sich der Stoff leicht beschaffen läßt, und deren Produkte leicht und in der Nähe verkäuflich sind, sodann solche, welche das Friedliche und Geräuschlose des Lebens nicht stören. Das Weben einfacher Zeuge hält Basilius für das Beste, Zimmer-, Schreiner-,

Schmiedehandwerk, auch Ackerbau ist wohl an sich nützlich, aber sie verursachen zu viel Lärm und stören die Brüder. Ueberall soll nur so viel Kunst angewandt werden, wie nöthig, um das Bedürfniß zu befriedigen, Einfachheit und Billigkeit soll allenthalben die Regel sein.[21] Dürfen wir annehmen, daß diese Regeln des Basilius auch nur annähernd wirklich ins Leben getreten sind, und das dürfen wir, ja sind sie vermuthlich zum großen Theil wohl erst von dem abstrahirt, was schon im Leben bestand, so haben wir hier eine Gemeinschaft freier Arbeiter vor uns, wie sie die ganze alte Welt nicht kennt. Wenn auch zunächst in kleinem, von der übrigen Welt abgeschlossenem Kreise sind hier die neutestamentlichen Gedanken von der Arbeit verwirklicht. Man arbeitet, weil es Gott geboten, jeder thut in seinem Berufe stetig das Seine, Arbeit und Gebet sind verbunden, Arbeit wechselt mit Ruhe, und der Zweck der Arbeit ist nicht der bloß selbstsüchtige, für sich etwas zu gewinnen, sondern andern damit zu dienen.

Auch sonst lernen wir die morgenländischen Mönche als arbeitende kennen. Sie flechten Körbe, nähen Säcke, weben, treiben auch in kleinem Maßstabe Acker- und Gartenbau.[22] Chrysostomus schildert sie uns so. „Nachdem sie allen irdischen Gütern entsagt haben, gebrauchen sie die Arbeit des Körpers zur Ernährung der Dürftigen. Sie theilen den Tag zwischen Gebet und der Hände Arbeit. Sie beschämen uns alle, Arme und Reiche, wenn sie, die nichts haben als ihre Hände, doch Einkünfte für die Armen gewinnen.“[23] Theodoret erzählt uns von einem Mönche Theodosius in Cilicien, der die zu ihm Kommenden zur Arbeit anleitete. „Denn,“ sagte er, „es ziemt sich nicht, daß die, welche in der Welt leben, Weib und Kind mit Sorgen ernähren, Steuern und Zölle tragen, Gott die Erstlinge darbringen und den Armen zu Hülfe kommen, während wir die Hände in den Schoß legen und von anderer Arbeit

leben."[24] Aber im Morgenlande sind die Klöster dennoch zu keiner Culturmacht geworden. Der contemplative Zug ist dort stärker als der active. Träge Beschaulichkeit und phantastische Askese behalten die Oberhand. Säulenheilige, die Jahre lang auf einer Säule stehend zubringen, Reclusi, die sich einmauern lassen, Anachoreten, die in der Einsamkeit auf jede Theilnahme an der Culturarbeit verzichten, gelten hier als die großen Heiligen, während die abendländischen Mönche in großem Stil Culturarbeit treiben, Wälder ausroden, Sümpfe austrocknen, öde Strecken in fruchtbare Gefilde umschaffen und die Lehrer der jungen germanischen Völker werden. Erst im Abendlande erfüllt das Mönchthum seinen Beruf, erst da wird das Kloster zur Schule der Arbeit.

Man kann zwar nicht sagen, daß in der Regel des h. Benedict von Nursia, die im Abendlande zur herrschenden wurde, die Arbeit gerade stärker hervortritt, als in der des Basilius. Das abendländische Mönchthum ist zunächst ein aus dem Morgenlande ins Abendland verpflanztes Gewächs. Aber der Boden ist hier ein anderer. Ein Gallier, der Mönch wurde, war schon von selbst etwas anderes, als ein Aegypter oder Syrer. Und, was wohl zu beachten ist, die dem Mönchthum im Abendlande gestellten Aufgaben waren andere. Deutlich tritt beides in der Vergleichung hervor, die Sulpicius Severus zwischen morgenländischem und abendländischem Mönchthum anstellt. Mit einem gewissen gesunden Humor wird hier betont, daß der Gallier mit seiner oft verspotteten Eßlust so nicht leben kann, wie die Mönche in Aegypten,[25] und gerade das als das Große an dem h. Martin hervorgehoben, daß er „mitten im Gedränge und in der Gemeinschaft der Völker" doch eben so Großes gewirkt, wie jene Anachoreten, die in ihrer Einsamkeit durch nichts gehindert waren.[26] Das abendländische Mönchthum ist eben von vorn herein in eine große Culturaufgabe hineingestellt.

Während das Morgenland, byzantinisch verknöchert, zur Mumie wird, und dem entsprechend auch das Mönchthum in unfruchtbarer Beschaulichkeit und unnatürlicher Askese erstarrt, beginnt im Abendlande mit dem Auftreten der Germanen eine neue Culturepoche mit neuen Aufgaben, und eben das ist das Bedeutsame an dem abendländischen Mönchthum, daß es in diese Culturaufgabe eingegangen ist. Dieselben Sätze von der Arbeit in der Regel des h. Benedict wie in der des Basilius mußten sich doch im Abendlande ganz anders auswirken als im Morgenlande.

Beim ersten Aufkommen des Mönchthums im Abendlande begegnet uns auch hier die Neigung zu beschaulicher Müssigkeit. Man suchte im mönchischen Leben eine erwünschte Gelegenheit zum Nichtsthun und, statt selbst sein tägliches Brot zu verdienen, sich durch milde Gaben ernähren zu lassen. Dafür berief man sich auf die Schrift und gab den Müssiggang für die Erfüllung des Gebotes Christi aus, daß man nicht für den andern Tag sorgen solle, während man die apostolische Regel: „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen," durch geistliche Deutung beseitigte. Dieser Neigung zu einem heiligen Müssiggang ist Augustin in seiner Schrift „von der Arbeit der Mönche" scharf entgegengetreten. Er hält den Mönchen, die sich auf das Wort des Herrn von den Vögeln des Himmels beriefen, entgegen, daß sie dann auch nicht mahlen und kochen dürften, denn das thun die Vögel auch nicht, daß sie dann auch nichts ansammeln dürften von Vorräthen. Er scherzt, dann müßte ihnen Gott Flügel wachsen lassen, damit sie wie die Vögel auf den Feldern ihr Futter suchten. Ohne Vorräthe, ohne Eigenthum, führt er aus, kann kein Mensch leben, deßhalb hat jeder die Pflicht zu arbeiten. Ist einer schwach und arbeitsunfähig, so wird ihn Gott durch die Gaben anderer versorgen; kann er aber arbeiten, so versorgt ihn Gott eben dadurch, daß er ihm Arbeit gibt und

die Arbeit segnet.[27] Mit vollster Entschiedenheit macht er die apostolische Regel: „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen" in ihrem schlichten Wortverstande auch den Mönchen gegenüber geltend. Wer aus niedrigem Stande als Sklave, als Freigelassener, als Handwerker ins Kloster gekommen ist, der soll da weiter arbeiten, und wer als Reicher, nachdem er sein Gut weggegeben hat, eintritt, der soll da zu arbeiten anfangen, wenn er es irgend vermag, um durch solch Beispiel noch mehr Barmherzigkeit zu erweisen, als durch das Weggeben seiner Güter. „Denn nicht dazu demüthigen sich die Reichen im Kriegsdienst Christi, daß die Armen sich stolz erheben. In keiner Weise ziemt es sich, daß in dem Leben, in welchem die Senatoren Arbeiter werden, die Handwerker Müssiggänger werden, und daß da, wohin die Besitzer von Landgütern mit Aufgabe aller Lebensgenüsse kommen, die Bauern in Ueppigkeit leben." Wenn sie selbst arbeiten, nehmen die aus vornehmem Stande den Geringern jede Entschuldigung.[28]

Daß gerade Augustin, dessen Ansehen in der Kirche auf Jahrhunderte ein so entscheidendes wurde, über die Arbeit der Mönche geschrieben hat, daß er ihnen die Arbeit zur Pflicht machte, war für die Entwicklung der abendländischen Klöster von der größten Bedeutung. In der That hören wir im Abendlande auch viel weniger von müssiggehenden Mönchen als im Morgenlande. Die Askese ist hier weniger streng, der „Gallischen Eßlust" wird Rechnung getragen, aber es wird auch eifriger gearbeitet, und als dann Benedict dem bis dahin vielgestaltigen Klosterleben eine einheitliche feste Regel gab, da bringt dieselbe eben diesen Charakter des abendländischen Klosterlebens, maßvolle Askese, geordnete Verbindung von Beschaulichkeit und Arbeit zum vollendeten Ausdruck. Siebenmal des Tages versammeln sich nach der Regel Benedicts die Brüder in der Kirche zu den sieben kanonischen Stunden. Die übrige

Zeit ist zwischen Arbeit und Betrachtung getheilt. Der Tag beginnt mit vierstündiger Arbeit, dann folgen zwei Stunden, die dem Lesen der Schrift oder guter Bücher gewidmet sind. Nach dem Mittagessen ist einige Zeit Ruhe, dann wieder Arbeit bis zum Nachtessen, und nochmals eine kürzere Arbeitszeit bis zum Schlafengehen, denn „Müssiggang ist ein Feind der Seelen“.[29] Die Nahrung ist der stärkeren Arbeit entsprechend eine kräftige; zur Zeit der Sommerarbeit werden die Portionen noch vergrößert.[30] Während in den morgenländischen Klöstern der Ackerbau zurücktritt als zu geräuschvoll und zu sehr der Beschaulichkeit entfremdend, nimmt er im Abendlande die erste Stelle ein, und gerade darin haben die Mönche Großes geleistet. Sie haben das fast zur Wüste gewordene Gallien wieder cultivirt; die Klöster sind überall die vorgeschobenen Posten der Cultur, sie legen Straßen an und bauen Brücken; und von den Mönchen haben die Franken und die übrigen deutschen Stämme Ackerbau, Handwerke und Künste gelernt.

Durch die Arbeit gewannen die Klöster nicht nur die Mittel zu ihrem eigenen Unterhalt, sondern auch zu einer ausgebreiteten Wohlthätigkeit. Wir sahen schon, wie Basilius in seiner Regel als den eigentlichen Zweck der Arbeit nicht lediglich die Beschaffung des eigenen Bedarfs, sondern die Unterstützung der Armen hinstellt. Allerdings soll, was erarbeitet wird, zunächst zum Unterhalt der Brüder dienen, aber der Ueberfluß soll dann auch den Armen außer dem Kloster zukommen, damit die Sonne, wie geschrieben steht, aufgehe über Gute und Böse.[31] Es ist überhaupt interessant zu sehen, wie doch trotz dem Werthlegen auf Askese das Bewußtsein oft wieder durchschlägt, daß Liebe mehr werth ist und mehr fördert als Askese. Als den h. Spiridion einmal ein ermüdeter Fremdling besucht, läßt er, der Heilige und große Faster, unbedenklich Fleisch auftragen, obwohl es Fasttag ist, ja ißt selbst in Gesell-

schaft des Fremden mit. „Denn," erklärt er, „den Reinen ist alles rein. An dem Fremden Liebe üben ist mehr als Fasten." [32] Von einem Mönche Euagrius wird erzählt, er habe einem Bruder, der viel von nächtlichen Gesichten gequält wurde, gerathen, Kranke zu pflegen, und nach dem Grunde dieses Rathes befragt, geantwortet: „Durch nichts werden solche Gesichte sicherer vertrieben als durch Barmherzigkeitsübung." [33] Solche Züge werden offenbar lobend berichtet, ein Beweis, daß man doch immer noch eine Ahnung davon hat: Barmherzigkeit üben fördert das innere Leben mehr als alle Kasteiung des Fleisches. So wird uns denn trotz ihrer Neigung zur Beschaulichkeit mancherlei von der Liebesthätigkeit der Mönche auch im Morgenlande berichtet. Cassian [34] erzählt, daß die Mönche Aegypten's durch ihre Arbeit nicht allein sich selbst erhielten, sondern auch die Hunger leidenden Gegenden Lybiens und die unter Valens um des Glaubens willen im Gefängniß schmachtenden Christen unterstützten; und Augustin berichtet, [35] daß die Mönche in Syrien es durch fleißige Arbeit und genügsames Leben möglich machten, ganze Schiffe voll Lebensmittel nach verschiedenen Gegenden zu schicken. Fremde, Bettler, Kranke fanden in den Klöstern Aufnahme. Mit manchem Kloster war ein Xenodochium zu ihrer Pflege verbunden. Der Mönch Thalassius in der Gegend am Euphrat sammelte blinde Bettler um sich, legte ihnen Wohnungen an, lehrte sie Psalmen und christliche Lieder singen und verschaffte ihnen ihren Unterhalt von den vielen Besuchern, die zu ihm kamen. [36] Auch Kinder wurden vielfach in die Klöster gebracht, um dort unterrichtet zu werden. In diesen wüsten Zeiten hielten reiche Eltern ihre Kinder im Kloster für am sichersten geborgen und sahen es gern, wenn sie von früh auf zu mönchischer Frömmigkeit angeleitet wurden. Basilius gibt in seiner Regel darüber Vorschriften, wie die Kinder in gesonderten Wohnungen erzogen werden sollen,

und Chrysostomus rühmt, was die Mönche in der Erziehung leisteten.[37]

Das alles wird im Abendlande in festere Ordnungen gefaßt. Zu den guten Werken oder genauer zu den „Werkzeugen der geistlichen Kunst“, durch deren Handhabung man das ewige Leben erlangt, rechnet Benedict auch, unmittelbar nachdem er das Fasten genannt hat, Arme erquicken, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Todte begraben.[38] Nach seiner Regel liegt dem Cellarius des Klosters die Sorge für die Kinder, die Kranken, die Fremden und Armen ob, und er soll sich deren mit allem Eifer annehmen, in dem Bewußtsein, daß er davon am jüngsten Gericht wird Rechenschaft geben müssen.[39] Der Thürhüter hat jedem Fremden, der anklopft, jedem Armen, der bittet, mit einem „Gott sei Dank!“ zu antworten und ihm dann freundliche Auskunft zu geben. Arme und Fremde sind mit Ehrerbietung aufzunehmen und sorgsam zu verpflegen, denn in ihnen wird Christus aufgenommen. Für sie ist im Kloster eine besondere Küche eingerichtet, damit die Brüder nicht, weil zu den verschiedenen Stunden des Tages Fremde kommen können, dadurch beunruhigt werden. Der Prior hat mit ihnen zu essen und soll um ihretwillen auch das Fasten brechen, nur nicht an den großen Fasttagen. Der leiblichen Nahrung wird geistige hinzugefügt, Schriftlesung und Gebet.[40] Mancher Arme, mancher Fremde und Kranke fand im Kloster eine Zuflucht, eine Erquickung und Stärkung. Auch sonst gehörte Wohlthätigkeit zu den klösterlichen Tugenden. Für die nähere und fernere Umgebung war das Kloster eine Segensquelle. In den Zeiten der Theuerung, bei den Ueberfällen der Barbaren, waren es die Klöster, die den kümmerlichen Rest der Bevölkerung vor dem Hungertode bewahrten, ihn schützten und ihm wieder Muth einflößten. Benedict selbst nahm keinen Anstand, bei einer Hungersnoth in Kampanien alle Vorräthe des Klosters Monte-

cassino unter die Armen vertheilen zu lassen, Gott vertrauend, daß er andere Vorräthe bescheeren werde. Aehnlich ein Abt Suranus beim Eindringen der Longobarden in Oberitalien.[41] Und als dann die Fluten der Völkerwanderung allmählich zum Stillstand kamen, da konnten die Klöster die Mittelpunkte eines neuen Culturlebens, vor allem die Mönche die Lehrer der jungen Völker werden und sind es geworden.

Sechstes Kapitel.

Die Kirche die Zuflucht aller Unterdrückten und Nothleidenden.

Ambrosius rechnet es zu den Pflichten der Geistlichen, sich der Unterdrückten und Nothleidenden anzunehmen. „Herrlich wird euer Amt erglänzen, wenn die von einem Mächtigen unternommene Unterdrückung der Witwen und Waisen durch den Dienst der Kirche gehindert wird, wenn ihr zeigt, daß des Herrn Gebot bei euch mehr gilt als die Gunst des Reichen." [1] In der That auch mehr als die Gunst der Großen und Gewaltigen, der kaiserlichen Beamten und des Kaisers selbst galt der Kirche des Herrn Gebot, wenn es sich um Schutz für Unterdrückte, um Hülfe für Arme und Nothleidende handelte. Dabei hat es allerdings auch an hierarchischer Anmaßung und selbstgefälliger mönchischer Ueberhebung nicht gefehlt. Wenn der Bischof Cyrillus von Alexandrien sich gewaltthätig über die kaiserlichen Beamten hinwegsetzt, wenn in Constantinopel ein Mönch in hochfahrendem Dünkel seiner Heiligkeit den Kaiser Theodosius II. excommunicirt (und der Kaiser rastet auch nicht eher, bis der Bann-

fluch wieder von ihm genommen ist), so ist dabei der Kanon, den Ambrosius aufstellt, man müsse in allem den Gehorsam gegen den Herrn und die Liebe zu den Brüdern so beweisen, „daß wir nicht scheinen mehr aus Eitelkeit als aus Erbarmen zu handeln“ nicht inne gehalten, und derartige Ausschreitungen kommen öfter vor. Aber trotz solcher Ausschreitungen ist es eines der glänzendsten und ehrenvollsten Blätter in der Geschichte der Kirche, das wir jetzt aufzuschlagen im Begriff sind. Als die Noth in der untergehenden Welt immer größer wurde, als der Arm des Staates mehr und mehr erlahmte, als die obrigkeitliche Gewalt den Unterdrückten und Armen keine Hülfe mehr bot, ja selbst an ihrer Unterdrückung und Aussaugung Antheil nahm, da ist die Kirche in großartigem Maße die Zuflucht aller Unterdrückten und Nothleidenden geworden.

Unter den Mitteln, die der Kirche zu Gebote standen, um darin ihre Bestimmung zu erfüllen, steht natürlich die Predigt des Wortes oben an. Freimüthig haben jene Männer, die wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus trotz ihrer, auch die Periode des Niedergangs charakterisirenden, oft schwülstigen Rhetorik immer zu den größten Rednern aller Jahrhunderte gehören werden, die Schäden der Zeit gestraft, freimüthig auch den Reichen, den Großen und Gewaltigen ihre Sünden öffentlich und sonderlich vorgehalten. Dazu kamen die Mittel der Zucht. Die Aufsicht, welche die Kirche über den Wandel ihrer Glieder führte, erstreckte sich jetzt auch über die kaiserlichen Beamten, so weit sie Christen waren, ja über den Kaiser selbst. Noch im Jahre 305 hielt man die Verwaltung eines obrigkeitlichen Amtes für so unverträglich mit der Zugehörigkeit zur Kirche, daß nach einem Kanon der Synode von Elvira[2] jeder, wer das Magistratsamt eines Duumvir bekleidet, sich für die Zeit seiner Amtsführung von der Kirche entfernt zu halten verpflichtet wird. Aber schon 314 beschließt

eine Synode von Arles,[3] daß, wenn ein Christ Präfect einer Provinz wird, ihm ein Zeugniß seiner Kirchengemeinschaft an den Bischof seines Amtssitzes mitgegeben werden soll. Dieser soll ihn überwachen, daß er kein Unrecht thue, und erst wenn er etwas thut, was der christlichen Zucht widerspricht, soll er von der Gemeinde ausgeschlossen werden. Christ sein und ein obrigkeitliches Amt führen, wird jetzt, seit das Verhältniß des Staats zur Kirche sich freundlich gestaltet hat, als vereinbar angesehen, keineswegs gibt aber die Kirche den Anspruch auf, den Wandel ihrer in obrigkeitlichen Aemtern stehenden Glieder eben so zu beaufsichtigen und nöthigenfalls gegen sie ebenso mit kirchlicher Zucht einzuschreiten, wie gegen jedes andere Gemeindeglied. Athanasius excommunicirte den seiner Grausamkeit und seiner Ausschweifungen wegen berüchtigten Statthalter von Lybien, und Basilius, der diese Excommunication in seiner Gemeinde bekannt gemacht hatte, konnte ihm bezeugen, daß die Gemeinde sich darnach halte.[4] Nachdem Synesius von Ptolemais den Präfecten Andronicus vergeblich ermahnt hatte, von seinen Unthaten und der Bedrückung des Volks zu lassen, schloß er ihn von der Kirche aus. Keine Kirche soll sich ihm öffnen, kein Priester sein Haus betreten.[5] Selbst der Kaiser stand nicht so hoch, daß ihn das mahnende Wort und nöthigenfalls auch die Zucht der Kirche nicht erreicht hätte. Als die Bevölkerung von Antiochien vor dem Zorn des Kaisers zitterte, weil bei einem Auflauf seine Bildsäulen umgestürzt waren, ging der Bischof Flavian nach Constantinopel, um für die Stadt Fürbitte einzulegen und den Kaiser zur Milde zu stimmen, während sein Presbyter Chrysostomus in täglichen Predigten, den berühmten „Säulenpredigten“ des großen Redners, das Volk tröstete und die Hoffnung aufrecht erhielt. Als dann dennoch das Gerichtsverfahren begann, Hunderte ins Gefängniß geworfen und grausam torquirt wurden, fiel ein Mönch den über

die Straße reitenden Richtern in die Zügel und rief ihnen zu: „Saget dem Kaiser: Ihr seid nicht allein Kaiser, ihr seid auch Mensch und herrschet über euresgleichen. Die menschliche Natur ist nach Gottes Bilde gemacht; laßt deßhalb nicht so unbarmherzig und grausam Gottes Ebenbild vertilgen." Chrysostomus hatte die Freude, dem Volke die Verzeihung des Kaisers ankündigen zu können, und ausdrücklich sind es christliche Motive, die der Kaiser selbst für seinen Entschluß anführt. „Welches Verdienst ist es," so lauten seine Worte „für mich, der ich auch nur ein Mensch bin, meiner Rache gegen andere Menschen zu entsagen, da doch der Herr des Weltalls, der für uns die Gestalt eines Knechtes angenommen und der den Menschen nur Gutes erwiesen hatte, seinen himmlischen Vater für die gebeten hat, die ihn kreuzigten." Ja als Theodosius d. Gr. seinen leicht erregten Zorn nicht so gemäßigt, sondern an der Stadt Thessalonich eines Aufstandes wegen furchtbare Rache genommen hatte, wobei Tausende von Unschuldigen, Weibern und Kindern, von den Soldaten niedergemetzelt waren, und dann dennoch die Kirche in Mailand besuchen wollte, trat ihm Ambrosius an der Kirchthür entgegen und wies ihn so lange von der Kirche und dem Sacrament zurück, bis er öffentlich Kirchenbuße gethan hatte, ein Schritt, der den Kaiser nicht minder ehrte als den Bischof, dem ganzen Volke aber den Beweis lieferte, daß in der Kirche eine geistige Macht vorhanden war, die selbst gegen die Willkür und Gewalt des absoluten Herrschers noch Schutz gewährte.

Staatsmänner von weiterem Blick konnten sich ja auch der Erkenntniß nicht entziehen, daß ein solches Auftreten der Kirche zuletzt dem Staate selbst zu gute kam, daß die Kirche in diesem Sinne auch eine staatserhaltende Macht war. Gerade Theodosius erkannte das wohl. Als Ambrosius, wenige Tage nach seiner Ordination zum Bischof von Mailand, dem Kaiser

Vorstellungen machte wegen des Verhaltens einiger seiner Präfekten, erwiderte ihm dieser: „Ich habe deine Freimüthigkeit schon früher gekannt, dennoch habe ich deiner Erhebung zum Bischof zugestimmt, darum hilf, wie das göttliche Gesetz vorschreibt, unsern Sünden auf.“[6] Je ohnmächtiger der Staat wurde, desto mehr ging von seiner Macht auf die Kirche über und zwar mit seiner Zustimmung. Das Eingreifen der Kirche zum Besten der Unterdrückten und Bedrängten wurde staatsgesetzlich geregelt. Hatte sich schon vor Constantin innerhalb der Kirche eine vom Staate unabhängige bischöfliche Gerichtsbarkeit ausgebildet, so wurde diese jetzt vom Staate förmlich anerkannt, ja noch ausgedehnt. Die Kleriker wurden daran gebunden, sonstigen Gemeindegliedern stand es frei, das bischöfliche Gericht anzugehen, wenn sie wollten, hatten sie diesem aber einmal ihre Sache unterbreitet, so galt der Rechtsspruch des Bischofs als bindend und unabänderlich. Konnten die Armen und Geringen bei der steigenden Corruption der kaiserlichen Gerichte schwer zu ihrem Rechte gelangen, so war es um so wichtiger, daß ihnen die Zuflucht zu dem Gerichte des Bischofs offenstand. Auch der von der kaiserlichen Justiz Verurtheilten, namentlich der zum Tode Verurtheilten sich anzunehmen, war Recht und Pflicht der Bischöfe, und wenn sie dieses Recht oft in weiterem Umfange geltend machten, als der Handhabung einer strengen Justiz zuträglich war, ja hie und da die Begnadigung auch Schuldiger zu ertrotzen versuchten, so bot es ihnen doch oft auch Gelegenheit, für unschuldig Verurtheilte einzutreten, oder eine, wie es in Perioden sinkender Cultur immer geht, in ihren Strafen wieder barbarisch gewordene Justiz zu mildern. Der allen diesen Ordnungen zu Grunde liegende Gedanke ist der, daß die Kirche gegenüber dem strengen Recht die Gnade und Milde vertritt und die Menschlichkeit pflegen soll. Deßhalb wird ihr auch die Aufsicht über die Gefängnisse übertragen und

die Fürsorge für eine humane Behandlung der Gefangenen, ferner die Fürsorge für Witwen und Waisen und ausgesetzte Kinder, sowie für Frauen und junge Mädchen zur Bewahrung der Keuschheit. Endlich, und dieser Punkt verdient besondere Beachtung, erkannte der Staat das Asylrecht der Kirche an. Gerade dieses Recht bot ihr eine mächtige Hülfe in Lösung ihrer Aufgabe, denn in dem Asyl der Kirche war für jeden eine wenigstens augenblickliche Zuflucht eröffnet, um gegen Gewaltthat und Unterdrückung Schutz zu erlangen.

Tempel und Altäre der Götter, auch die Bildsäulen des Kaisers, denn der Kaiser war ja auch ein Gott, galten bei den Heiden als Asyle. Wer dahin flüchtete, durfte nicht mit Gewalt weggeführt werden. Das übertrug sich auf die Kirche, als das Christenthum zur herrschenden Religion wurde.[7] Zunächst galt der Altar, der heilige Tisch, als Asyl. Dann, weil es unschicklich erschien, daß Flüchtlinge über Nacht in der Kirche, beim Altar schliefen, oder in der Kirche aßen und tranken, wurden auch die Nebengebäude der Kirche, der Vorhof, die bischöfliche Wohnung, zuletzt auch die Umgebung bis auf 30 Schritt in das Asylrecht eingezogen. Die Kirche hielt streng darauf, daß hier Frieden war, und kaiserliche Gesetze erkannten das, allerdings innerhalb gewisser Schranken, an. Niemand durfte mit Waffen in die Kirche fliehen, seine Waffen mußte er vor der Kirche niederlegen. Niemand durfte auch von der Kirche aus zu Aufruhr und Empörung anreizen. Nach beiden Seiten hin sollen die heiligen Stätten als Friedensstätten gelten. Auch war das Asyl nicht allen ohne Unterschied geöffnet. Mörder, Ehebrecher, Jungfrauenräuber, auch öffentliche Schuldner waren ausgeschlossen. Das Asyl sollte nicht dazu dienen, wirklich Strafbare straflos zu machen. Es sollte nur den ungerecht Verfolgten eine Zuflucht bieten, um ihre Rechte geltend zu machen, es sollte ihnen nur den ersten nöthigen Schutz ge-

währen, um Schritte zur Aussöhnung mit dem Gegner zu thun: durch die vorläufige Sicherung des Bedrängten sollte Zeit gewonnen werden, damit inzwischen der erste Zorn verrauche und Raum für Vermittlung und Fürsprache geschaffen werde. Deßhalb war der Aufenthalt im Asyl auf 30 Tage festgesetzt. Während dieser Zeit wurde der Flüchtling auch, wenn er arm war, auf Kosten der Kirche unterhalten. Die Kirche nahm aber die Verfolgten nicht bloß in ihren Frieden auf, sie trat dann auch für sie ein. Als ein ungerechter Richter eine reiche Witwe nach dem Tode ihres Mannes zur Heirath mit sich zwingen wollte, floh sie in die Kirche, und Basilius beschützte sie.[8] Als ein Schuldner um 17 Solidi (215 ℳ) verfolgt in die Kirche flüchtete, zahlte Augustin für ihn die Schuld.[9] Wenn es sich um Privatstreitigkeiten handelte, lieferte die Kirche den Flüchtling erst aus, nachdem der Gegner eidlich auf das Evangelium die Versicherung gegeben, sich mit ihm vergleichen zu wollen. Diesen Eid mußte der Flüchtling auch seinerseits gelten lassen.[10] Mit aller Entschiedenheit vertheidigte die Kirche nöthigenfalls ihr Recht. Wer das Asylrecht brach, wurde excommunicirt. Gerade daß der Präfect Andronicus das Asylrecht mißachtete, daß er in einem Dekret verbot, in die Kirche zu fliehen, und erklärte, er werde die Flüchtlinge zu finden wissen und wenn sie auch die Füße Christi umfaßten, bewog den Bischof Synesius, gegen ihn die Excommunication auszusprechen. Auch durch die Drohungen des Präfecten, der ihn vor sein Tribunal forderte, ließ sich Basilius nicht abschrecken, die in die Kirche Geflüchteten zu vertheidigen.[11]

Mit solchen Mitteln zum Schutz der Bedrängten und Nothleidenden ausgerüstet, hat diesen die Kirche denn auch ihren Schutz in der mannigfaltigsten Weise zu Theil werden lassen und nach allen Seiten hin das ungeheure Elend, welches das römische Reich erfüllte, wenigstens zu lindern sich bemüht.

Ueberblicken wir jetzt, was sie als Vertreterin aller leidenden Classen der Bevölkerung in dieser Beziehung gethan, so beginnen wir billig mit denen, die auf der untersten Stufe stehen, den Sklaven.

Wir sahen schon oben (S. 184 ff.), daß der Kirche Gedanken an Sklavenemancipation ganz fern lagen, in dieser Periode noch ferner als in der Zeit des Kampfes. Die Kirche lebte ja jetzt mit dem Staat in Frieden, sie war selbst zu einer staatserhaltenden Macht geworden. Von dem damaligen Staate war aber die Institution der Sklaverei und der jetzt in so großem Umfange vorhandenen und sich immer noch erweiternden Hörigkeit unzertrennlich. Die Kirche erkennt diese Institutionen denn auch so sehr an, daß sie selbst darin eingeht. Sie besitzt selbst Sklaven. In den Canones der Concilien, in denen das Kirchengut aufgezählt wird, stehen neben Grundstücken, Häusern, Geräthschaften, als Theil ihres Besitzes auch Sklaven, ganz dem damaligen Rechte entsprechend; und so gut der Bischof verpflichtet ist, das übrige Kirchengut zu schützen, so gut auch die Sklaven. Er darf sie so wenig veräußern wie anderes Kirchengut, ausgenommen solche, welche entflohen und, wenn man sie wiederbekommen hat, schlecht festzuhalten sind,[12] wie das andere Herren mit störrigen und unbändigen Sklaven auch thun. Er darf sie nicht freilassen, denn das wäre eine Deteriorirung des Kirchenguts. Nur in geringem Umfange ist es ihm erlaubt, nämlich wenn sich einzelne Sklaven um die Kirche besonders verdient gemacht haben. Dann darf er sie auch mit Grundbesitz ausstatten, jedoch nicht über 20 Solidi (250 ℳ) werth. So weit muß der Nachfolger die Freilassung und Schenkung anerkennen.[13] Ja die Kirche macht ihr Recht ebenso entschieden geltend, wie es damals jedem Sklavenbesitzer zustand. Wenn Abkömmlinge von Sklaven (so bestimmt die Synode von Orleans 541)[14] wieder an dem Orte betroffen werden, wohin sie

gehören, soll der Bischof sie zurückverlangen, und sie sollen in denselben Verhältnissen bleiben, in welchen ihre Eltern waren. Laien, die Abkömmlinge von Kirchensklaven zurückbehalten, werden excommunicirt. Gregor d. Gr. nimmt keinen Anstand, einen entflohenen Sklaven aus Otranto, der noch dazu von Weib und Kind weggerissen war, um in Rom als Bäcker zu dienen, „mit allen Mitteln" nach Rom zurückführen zu lassen.[15] Selbst die Klöster besaßen Sklaven. Hier wird das Besitzrecht sogar noch geschärft. Der Bischof darf doch unter Umständen einzelne Sklaven freilassen, der Abt gar nicht, denn es ist unbillig, daß „während die Mönche arbeiten, ihre Knechte müßig gehen."[16] Wie die Kirche ihr Recht an die Sklaven unbedenklich geltend macht, so schützt sie auch das Recht Anderer. Konnte in der vorigen Periode ein Sklave auch noch gegen den Willen seines heidnischen Herrn ordinirt werden, so wird das jetzt unbedingt verboten. Ein Bischof, der einen Sklaven oder einen hörigen Colonen gegen den Willen seines Herrn ordinirt, muß den Werth desselben zweifach ersetzen und verfällt der Kirchenstrafe.[17] Auch die Klöster dürfen keine Sklaven oder Hörigen gegen den Willen ihres Herrn als Mönche aufnehmen.[18] Zur Ehe von Sklaven ist unbedingt die Zustimmung der Herrschaft erforderlich. Fliehen ein Sklave und eine Sklavin in eine Kirche, um sich wider den Willen ihrer Herrschaft zu verheirathen, so ist das ungültig, und die Geistlichen sollen eine solche Verbindung nicht vertheidigen.[19] Diese Thatsachen werden uns warnen müssen, daß wir nicht solche Stellen bei den Vätern, in denen von der ursprünglichen Freiheit aller Menschen die Rede ist, irgendwie im Sinne der Emancipationsgedanken späterer Zeiten verstehen. Derartige Aussprüche finden sich auch in dieser Zeit viele. Es wird sehr stark betont, daß Gott alle Menschen frei geschaffen, daß der Unterschied von Herren und Knechten erst durch die Sünde in die Welt gekommen ist, daß

Christus alle Menschen erlöst und frei gemacht hat, daß in ihm alle Menschen Brüder, alle gleich sind. Aber man würde alle diese Worte völlig mißverstehen, wenn man daraus die Folgerung ziehen wollte: Also ist es Unrecht Sklaven zu haben! oder damit die Pflicht für die Christen begründen, ihre Sklaven frei zu lassen. Selbst Chrysostomus, der gerade diese Gedanken so oft hervorhebt, fordert von seinen Zuhörern nicht, daß sie ihre Sklaven freilassen sollen, sondern er eifert nur wie gegen allen Luxus so auch gegen den der vielen Sklaven und empfiehlt die Beschränkung auf wenige. Aber diese wenigen kann ein Christ auch mit gutem Gewissen besitzen, wenn er sie nur christlich behandelt und für sie sorgt. Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung ein Dokument, in welchem Gregor d. Gr. zwei römischen Kirchensklaven die Freiheit gibt.[20] „Da unser Erlöser, der Urheber der ganzen Schöpfung, die menschliche Natur deßhalb annehmen wollte, um uns durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, in denen wir gefangen waren, zu befreien und uns zur ursprünglichen Freiheit wieder herzustellen, so geschieht etwas Heilsames, wenn Menschen, welche die Natur von Anfang an frei geschaffen, und welche das Völkerrecht dem Joche der Knechtschaft unterworfen, der Freiheit, in der sie geboren worden, wieder gegeben werden." Dieses Wort wird oft angeführt,[21] um zu beweisen, daß die Kirche die Sklaverei als ein der allgemeinen Menschenwürde widersprechendes Verhältniß angesehen habe, als ein Unrecht, das wieder gut zu machen jedes Christen Pflicht sei. Allein man führt nicht an, daß Gregor unmittelbar nach diesen Worten die Rechte der römischen Kirche an das Eigenthum der freigelassenen Sklaven unter gewissen Umständen sorgsam wahrt, daß er also, wie auch sein sonstiges Verhalten genugsam zeigt, das Recht des Sklavenbesitzes durchaus nicht aufheben will, auch keineswegs irgendwie ein böses Gewissen dabei hat, wenn

die Kirche Sklaven besitzt, und diesen gegenüber nach dem geltenden Rechte verfährt.

Solche Aussprüche über die ursprüngliche Freiheit aller Menschen sind aus den Anschauungen der Zeit zu verstehen, und erst, wenn wir sie so zu würdigen suchen, werden wir, statt der Kirche Gedanken an eine Aufhebung der Sklaverei, an eine Ersetzung derselben durch einen kräftigen Mittelstand unterzuschieben,[22] die sie nie gehabt hat, recht erkennen, was sie in Wahrheit an den Sklaven gethan hat, und das ist in der That ein Großes. Vergessen wir nicht, daß die Kirchenlehrer auch die Verschiedenheit des Besitzes, den Unterschied von Reich und Arm, daß sie auch die Unterordnung des Weibes unter den Mann in der Ehe, daß sie die Existenz des Staates selbst als etwas der ursprünglichen Gottesordnung Widersprechendes, erst durch die Sünde in die Welt Gekommenes, ansehen. Chrysostomus bezeichnet sogar einmal[23] die von der Staatsgewalt über alle, auch die Freigeborenen, verhängte Knechtschaft als die härtere verglichen mit der Sklaverei, und Gregor von Nazianz stellt in der Predigt von der Liebe zu den Armen Armut und Reichthum ganz in Parallele mit Freiheit und Knechtschaft und sagt: „Armut und Reichthum, Freiheit und Knechtschaft sind nicht ursprüngliche Gottesordnung, sondern erst durch die Sünde in die Welt gekommen.“ So wenig die Kirche daran denkt, den Staat oder das Recht des Besitzes und damit den Unterschied von Reich und Arm aufzuheben, so wenig auch die Sklaverei. Sie erwartet die Aufhebung aller dieser Verhältnisse erst im vollendeten Gottesreiche; bis dahin muß der Christ darin seine Geduld üben. Wie die Kirche aber wohl danach strebt, die in all diesen Verhältnissen liegenden Härten auszugleichen, so auch die Härten der Sklaverei, und wie sie alle Bedrückten, alle die unter der Noth dieses Lebens leiden, in ihren Schutz nimmt, so auch die Sklaven.

Das konnte sie jetzt in noch viel höherem Maße als früher, denn es standen ihr als der herrschenden Kirche, wie wir sahen, auch viel größere Mittel zu Gebote. Vor allem freilich suchte sie auch in dieser Zeit durch das Wort der Predigt auf Knechte und Herren zu wirken. Wie oft kommt Chrysostomus, wie oft Augustin in seinen Predigten auf das Verhältniß von Herren und Knechten zu reden. Die Knechte werden ermahnt zum treuen Dienen und auf das Vorbild Christi hingewiesen, der auch ein Knecht geworden ist. „Sieh doch," ruft Augustin[24] den Sklaven zu, „nicht freie Herren hat Christus aus den Knechten gemacht, sondern aus bösen Knechten gute Knechte. Wie viel Dank sind die Reichen Christo schuldig, daß er ihnen das Hauswesen in Ordnung hält. Ist darin ein ungetreuer Knecht, so bekehrt ihn Christus und sagt ihm nicht: Laß deinen Herrn gehen; nun kennst du deinen wahren Herrn; jener ist gottlos, du bist gläubig und gerecht, es ziemt sich für den Gläubigen und Gerechten nicht, dem Ungläubigen und Ungerechten zu dienen. So sagt Christus nicht, sondern: Knechte, nach meinem Vorbild! ich habe auch Ungerechten gedient! denn der Herr, der so große Leiden erduldete, von wem erduldete er sie als von den Knechten, deren Herr er war, und von bösen Knechten." Durch das Wort Gottes reichte die Kirche den Sklaven die sittliche Kraft dar, auch in diesem Stande sich als die eigentlich Freien zu bewähren und, was ihr Stand Schweres mit sich brachte, in Geduld und Hoffnung zu tragen. Sie predigte ihnen, daß die unfreie Geburt etwas Vergängliches ist, der wahre Adel besteht darin, daß man sich willig selbst erniedrigt und dem Nächsten dient. Wie Christus den Tod hinweggenommen und jetzt nur noch der Name Tod da ist, in Wirklichkeit ist er aber zum Schlaf geworden, so besteht auch von der Sklaverei nur noch der Name, in Wirklichkeit sind die Sklaven durch Christum Freie, Brüder geworden. Wer nicht widerwillig

sondern aus freiem Willensentschluß, um Christi willen dient, von dem ist der Makel der Knechtschaft weggenommen, er ist ein Freier.[25] Die Sklaven selbst sollen, wie Augustin[26] sagt, „ihre Knechtschaft in Freiheit verwandeln, indem sie nicht in knechtischer Furcht, sondern in treuer Liebe dienen“ und vertröstet sie auf die Zeit, „wo alle Ungerechtigkeit vorüber ist, wo alle Herrschaft, alle menschliche Gewalt aufgehoben werden wird, und Gott wird sein Alles in Allem.“ Andererseits hält die Kirche aber auch mit vollem Ernst den Herren ihre Pflichten gegen ihre Sklaven vor. Es war das leider nöthig genug; denn es gehört auch zu den Symptomen, wie wenig das Christenthum die römische Gesellschaft durchdrungen hatte, daß noch immer die Behandlung der Sklaven eine harte war. Der Stock regierte auch in christlichen Häusern, und manche Christin schämte sich ebensowenig wie die heidnische Dame in der ersten Kaiserzeit ihre Sklavin bei dem geringsten Versehen grausam zu züchtigen. Hält doch auch Augustin das Recht des Herrn, seine Sklaven zu schlagen, fest,[27] nur soll es in gerechtem und erlaubtem Maße geschehen, und Chrysostomus achtet es für nöthig, in seinen Predigten oft zu milder Behandlung der Sklaven zu ermahnen, wobei er sich auffallender Weise ganz besonders an seine weiblichen Zuhörer richtet. Er gibt zu, daß die Sklaven Fehler haben, aber erinnert auch, „daß es noch andere Mittel gibt, sie zu bessern, als den Stock. Wohlthaten werden bei ihnen mehr wirken als die Furcht.“ „Sie sind geneigt zur Trunkenheit: nimm ihnen die Gelegenheit sich zu betrinken. Sie sind geneigt zur Unzucht: verheirathe sie. Diese Sklavin ist deine Schwester in Christo. Hat sie nicht eine unsterbliche Seele wie du? Ist sie nicht von dem Herrn selbst geehrt? Sitzt sie nicht mit dir an Einer Gnadentafel?“[28] Gerade das halten die Prediger der Zeit den Herren oft vor, daß sie die Pflicht haben, ihre Sklaven zu bessern, daß sie auch für

das Seelenheil ihrer Sklaven verantwortlich sind. Ein Familienvater, sagt Augustin, sorgt auch für seine Sklaven wie ein Vater für seine Söhne, sie zur rechten Verehrung Gottes anzuleiten,[29] und bei der Auslegung des Spruchs: „Wer mit dir rechten will um den Rock, dem laß auch den Mantel dazu," will er dieses Wort zwar auf das ganze Besitzthum eines Menschen anwenden, nimmt aber den Sklaven aus, „wenn er von dir besser, sittlicher und zweckmäßiger zur Verehrung Gottes erzogen und angeleitet wird, als es von dem geschehen kann, der ihn dir nehmen will."[30]

Wo ihr Wort nichts fruchtete, gab die Kirche ihm durch Strafen Nachdruck. Wer einen Sklaven grausam behandelte oder ohne richterliches Urtheil tödtete, wurde excommunicirt.[31] Das Asylrecht der Kirche schützte auch den flüchtigen Sklaven. Floh ein Sklave in die Kirche, so wurde er seinem Herrn erst ausgeliefert, nachdem der Herr einen Eid auf das Evangelium geleistet, daß er straflos sein solle.[32] Selbst wenn der Sklave schuldig war, schützte ihn die Kirche wenigstens vor dem Aergsten. Der Herr brauchte dann nur zu schwören, ihn nicht am Leibe, durch Schläge oder Tod zu strafen, aber es war ihm gestattet, dem Sklaven die Haare abzuschneiden, oder ihn zu harter Arbeit anzuhalten.[33] Oft traten die Geistlichen auch vermittelnd für die Sklaven ein. Basilius gelang es, einen gewissen Callisthenes durch seine Fürbitte zu bewegen, zwei Sklaven das Leben zu schenken.[34]

Daß die Freilassung von Sklaven als ein gutes Werk galt, zeigt schon das vorhin angeführte Dokument Gregor's d. Gr., nur daß dabei ganz andere Gedanken maßgebend sind, als der an eine wenn auch nur allmähliche Aufhebung der Sklaverei überhaupt. Daran denkt die Kirche so wenig wie sie an eine Aufhebung des Eigenthums denkt, wenn sie es für ein gutes Werk erklärt, daß jemand auf sein Eigenthum

verzichtet. Eben unter diesen Gesichtspunkt ist es zu stellen, daß die Kirche die Freilassung billigt, dazu auch mahnt und den Akt der Freilassung zu einem kirchlichen, in der Kirche vorgenommenen ausgestaltet, um ihm so eine religiöse Weihe zu verleihen. Deßhalb fordert Chrysostomus eben da auch zur Freilassung überflüssiger Sklaven auf, wo er überhaupt gegen den Luxus redet. Die nöthigen Sklaven darf man behalten, nur die überflüssigen soll man ein Handwerk lernen lassen und freigeben.[35] Deßhalb die Erscheinung, daß die, welche ein klösterliches Leben beginnen wollen, vorher wie ihres übrigen Eigenthums, so auch der Sklaven sich entledigen. Augustin und seine Kleriker lassen ihre Sklaven frei, als sie ihr klösterliches Zusammenleben beginnen wollen.[36] Melania gibt allen ihren Sklaven (nach Palladius sollen es 8000 gewesen sein) die Freiheit, als sie Rom verläßt, um ein klösterliches Leben anzufangen. Auch auf Grabschriften kommt die Freilassung von Sklaven „zum Heil der Seele" vor.[37] So ist es auch zu verstehen, wenn der Abt Isidor von Pelusium einem vornehmen Manne, der sich für einen seiner Sklaven bei ihm verwendet, antwortet: „Ich hätte nicht geglaubt, daß ein christusliebender Mann, der die Gnade erkannt hat, die alle frei macht, noch einen Sklaven habe."[38] Da redet eben der Mönch, in dessen Augen ein Christusliebender nur der ist, welcher der Welt entsagt. Daher erklärt sich denn auch der bedeutende Einfluß, den das Mönchthum auf die Sklaverei ausgeübt hat, und wir stoßen hier wieder auf eine ähnliche scheinbar widerspruchsvolle Erscheinung wie oben. Ein Institut, das zunächst darauf angelegt ist, dem Menschen die persönliche Freiheit völlig zu nehmen, die Freiheit gänzlich in klösterlichem Gehorsam untergehen zu lassen, muß sehr wesentlich dazu beitragen, sie ihm wieder zu geben.

Wer Mönch wurde, der trat damit aus dem weltlichen Leben heraus, um ein „engelgleiches" Leben zu führen. Für

ihn war daher alles, was das Leben in dieser Welt bestimmt, nicht mehr vorhanden. Für ihn gab es keinen Staat, keine Ehe, keinen Besitz, also auch keinen Unterschied von Reich und Arm, für ihn gab es auch keinen Unterschied von Knechten und Freien mehr. Im Gebiete des Mönchthums war die Sklaverei thatsächlich aufgehoben. Deßhalb strömten dem mönchischen Leben so viele zu, die den Fesseln des damaligen Lebens zu entgehen wünschten, namentlich entliefen viele Sklaven unter dem Vorwande „fromm zu werden“ ihren Herren. Die Sache wurde so arg, daß nicht bloß die Kaiser mit weltlichen Maßregeln, sondern auch die Kirche eingreifen mußte. Ein gewisser Eustathius, wahrscheinlich derselbe, der als Bischof von Sebaste vorkommt, forderte, allerdings in consequenter Durchführung der mönchischen Gedanken, die Sklaven geradezu auf, ihre Herren zu verlassen und das Mönchskleid anzunehmen, das ja mit einem Schlage sie ihrer Dienstbarkeit überhob. Dagegen schritt aber eine in Gangra, der Hauptstadt Paphlagoniens, abgehaltene Synode, ein und setzte fest: „Wenn jemand einen Sklaven unter dem Vorwande der Frömmigkeit anweist, seinen Herrn zu verlassen und seinem Dienste zu entlaufen, und nicht mit gutem Willen und voll Respekt seinem Herrn zu dienen, der sei Anathema.“[39] Dieser Canon, der dann allgemeine Gültigkeit in der Kirche erlangt hat, entsprach ganz den Anschauungen der Kirche von der Sklaverei, wie wir sie oben kennen lernten. Hätte doch auch die consequente Durchführung der mönchisch asketischen Isolirung von dem ganzen weltlichen Leben die völlige Auflösung aller menschlichen Verhältnisse zur Folge haben müssen.

So ließ sich ja der Gedanke des Mönchthums überhaupt nicht durchführen, und niemals wäre das Mönchthum in anachoretischer Isolirung zu der Culturmacht geworden, die es geworden ist. Es mußte doch wieder seine Stellung zu der Welt nehmen, in gewissem Sinne in die Welt wieder eintreten, und

demgemäß auch die völlige Negirung der Sklaverei, die in seinem Prinzip liegt, wieder aufgeben. Im Morgenlande führte man dieses Princip wenigstens so weit durch, daß die Klöster keine Sklaven hielten, im Abendlande nahm man selbst daran keinen Anstoß,[40] ja hier tritt sogar eine Verschärfung der Sklaverei ein, indem es für die Klostersklaven gar keine Möglichkeit gab, frei zu werden. Dieser anscheinend für das abendländische Mönchthum ungünstige Unterschied schlägt aber bei genauerer Betrachtung zu seinen Gunsten aus. Das ganz von der Welt zurückgezogene, in seinem lediglich contemplativen Charakter auch einflußlos und unfruchtbar bleibende Mönchthum des Morgenlandes konnte der Sklaven wohl entrathen; die Klöster des Abendlandes bedurften ihrer zu ihrer Culturarbeit. Gerade durch diese Culturarbeit hat es aber mehr als das orientalische Mönchthum zur Ueberwindung der Sklaverei von innen heraus beigetragen. Die Frucht davon konnten freilich erst spätere Jahrhunderte ernten. Aber auch jetzt schon wirkte sich der Gedanke des Mönchthums nach dieser Richtung stark aus. Wer Mönch wurde, wozu allerdings beim Sklaven die Zustimmung seines Herrn erforderlich war, der war frei und für immer frei. Die Klostersklaven wurden durchweg sehr milde behandelt. Arbeiteten doch die Mönche mit ihnen auf den Feldern. Das hohe Ansehen des Mönchthums mußte auf die Herren einwirken, daß sie ihre Sklaven, die Mönche werden wollten, desto eher freigaben, nöthigenfalls übte die Kirche auf sie auch einen Druck aus, um ihre Zustimmung zu erlangen. Endlich mußte ja auch weit über den engern Bereich des Klosters hinaus der Gedanke, daß es ein Schritt zur Vollkommenheit ist, sich wie anderen Besitzes so auch seiner Sklaven zu entäußern, viele zur Freilassung ihrer Sklaven bestimmen. Die Ueberzeugung, damit ein gutes, Gott besonders wohlgefälliges Werk zu thun, war es, der die Großen und Reichen dieser Welt bewog, namentlich

durch testamentarische Verfügung, Sklaven oft in großer Zahl die Freiheit zu schenken, und die Kirche hat diesen Zug, so bestimmt sie an der Rechtmäßigkeit der Sklaverei festhielt, kräftig gefördert. In der Kirche wurde die Freilassung vorgenommen, um recht klar zu stellen, daß der Sklave der Kirche und ihrem Einfluß seine Freiheit verdankte, und wenn er einmal frei war, war es wieder die Kirche, die ihn in diesen wüsten Zeiten in seiner Freiheit schützte und schirmte. Mehrfach wird es in den Canones der Synoden ausdrücklich als die Pflicht der Kirche hingestellt, die, welche von ihren Herren rechtmäßig freigelassen waren, zu schützen.[41] Und wenn der Freigelassene, für den dann sein Herr nicht mehr zu sorgen brauchte, wie es nur zu oft vorkam, in Noth gerieth, dann war es abermals die Kirche, die ihn mit ihrer Barmherzigkeitsübung, mit ihren Spenden und Wohlthaten zur Seite stand.

Noch ein anderer Gesichtspunkt ist es aber, der die Kirche bewegt, sich der Sklaven anzunehmen. Ihr Dienstverhältniß darf sie nicht hindern, ihren kirchlichen Pflichten nachzukommen, es darf ihr Seelenheil nicht gefährden. Dahin gehört, daß die Kirche die Herren anhält, ihren Sklaven den Kirchenbesuch zu gestatten und die Feiertage zu heiligen. So verfügt z. B. das Concil von Orleans 511, daß die Sklaven an den Bitttagen, die um Himmelfahrt gehalten wurden, nicht arbeiten sollen.[42] Dahin gehört auch, daß sie sich der Sklaven, die im Besitz von Juden waren, besonders annimmt. Allerdings hatte schon Constantin den Juden verboten, christliche Sklaven zu halten,[43] das Verbot scheint aber nicht durchgeführt zu sein. Im fünften und sechsten Jahrhundert finden wir oft, daß Juden christliche Sklaven haben; in ihren Händen lag damals größtentheils der Sklavenhandel. Sie kauften von den Barbaren Kriegsgefangene und brachten sie im römischen Reiche auf den Sklavenmarkt. Darunter waren auch Christen, oder die anfänglich noch heid-

nischen Sklaven wurden Christen. Daß aber ein Christ einem Juden dienen sollte, erschien nicht bloß unwürdig, sondern gefährdete auch bei dem Hasse, der noch immer die Juden gegen das Christenthum beseelte, ihren Glauben und ihr Heil. Deßhalb hielt die Kirche es für ihre Pflicht, sich dieser Sklaven besonders anzunehmen. Das Concil von Orleans 538[44] will sie geschützt wissen, wenn ihnen ihr jüdischer Herr etwas zumuthet, was wider die christliche Religion ist, oder wenn er sie um eines Vergehens willen straft, welches ihnen von der Kirche schon erlassen ist. Weiter noch geht eine drei Jahre später in Orleans gehaltene Synode. Sie bestimmt, daß ein Christ, der eines Juden Sklave ist, wenn er zur Kirche oder zu einem andern Christen flieht, nach gerechter Taxation losgekauft werden soll, was dann die Synode von Macon dahin erweitert, daß jeder Jude es sich gefallen lassen muß, wenn ihm seine christlichen Sklaven gegen einen festen Preis von 10 Solidi (127 ℳ) abgekauft werden.[45] Will er diesen Preis nicht annehmen, so sind sie ohne weiteres frei. Endlich verbietet Gregor d. Gr. den Juden überhaupt christliche Sklaven zu halten. Er erklärt das für eine abscheuliche und verwerfliche Sache. Selbst solchen Sklaven, die nur erst die Absicht haben, Christen zu werden, gestattet er, ihren Herren zu entlaufen und sichert ihnen den Schutz der Kirche zu. Ebenso beschränkte er den Handel der Juden mit christlichen Sklaven,[46] eine Beschränkung, die um so bedeutsamer war, als gerade die Juden diesen Handel besonders schwungvoll betrieben und das Verbot also mittelbar zur Beschränkung des Sklavenhandels selbst mitwirken mußte.

Den Sklaven nahe standen die hörigen Colonen und die Pächter, welche Grundstücke gegen einen Naturalzins in Erbpacht hatten.[47] Sie wurden von ihren Gutsherrn vielfach ungerecht und willkürlich behandelt. Auch wenn das Jahr unfruchtbar war, wenn Mißernte eintrat, forderte man von ihnen

dieselben Lieferungen oder eine Ablösung in Geld nach den hohen Marktpreisen. War dagegen ein fruchtbares Jahr, so weigerte man ihnen die Ablösung ihrer Abgabe nach den niedrigeren Marktpreisen und forderte mehr. Man setzte die Pacht willkürlich in die Höhe, forderte sie auch doppelt oder verlangte, daß sie nach größerem Maß lieferten. Mußten sie an einen bestimmten oft überseeischen Ort liefern, und ging das bereits gelieferte Getreide etwa unterwegs durch Schiffbruch verloren, so wurde es ihnen nicht angerechnet, sondern sie mußten noch einmal liefern.[48] Kurzum man suchte rücksichtslos herauszuschlagen, was nur immer möglich war. „Wie mißbrauchen sie die armen Landleute," ruft Chrysostomus aus, „behandeln sie dieselben humaner als die Barbaren? Den in Hunger Darbenden, den ihr ganzes Leben Schwitzenden scheuen sie sich nicht unerträgliche Lasten aufzulegen und täglich schwerere. Mag der Acker etwas tragen oder nicht, immer fordern sie dasselbe."[49] Auch ihrer nahm die Kirche sich an. Theodoret bittet in einem Briefe für die Colonen seiner Gemeinde die Gutsherrschaft um Nachlaß. „Erbarme dich der Ackerbauer, die ihre Arbeit darangewendet und wenig geerntet haben. Es werde dir das magere Jahr Anlaß eines im Geistlichen fetten Jahres."[50] Augustin redet einem gewissen Romulus wegen der Bedrückung der Colonen, denen doppelte Lieferungen angesonnen waren, ernstlich ins Gewissen und droht ihm das ewige Gericht. „Jene mühen sich auf kurze Zeit; du aber siehe zu, daß du dir nicht einen Schatz aufhäufst auf den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes." Gregors d. Gr. Briefe zeigen, wie sorgsam er sich um das Ergehen der Landleute kümmerte, und enthalten eine Menge von Anweisungen an seine Defensoren zur Erleichterung ihrer Lage. „Nicht nur in oftmaligen Anweisungen", schreibt er an den Subdiakon Anthemius,[51] „sondern auch persönlich dir gegenüber habe ich dich, wie ich mich

erinnere, ermahnt, daß du in deinem Amtsbezirke als unser Stellvertreter weniger den zeitlichen Nutzen der Kirche als die Erleichterung der Bedrängnisse armer Leute ins Auge fassen und sie vielmehr gegen Bedrückung wessen immer beschützen sollst", und dem Subdiakon Petrus, der die Kirchengüter in Sicilien verwaltete, gibt er die schöne Anweisung: „Ich wünsche, daß der Adel und der Mann von Verdienst dich wegen deiner Demuth ehre und nicht deines Stolzes wegen verabscheue. Doch wenn du sie etwa gegen Arme eine Ungerechtigkeit verüben siehst, dann erhebe dich von deiner Demuth schnell in die Höhe, so daß du ihnen unterwürfig bist, so lange sie recht handeln, aber ihr Gegner, wenn sie Böses thun." [52]

Zweierlei war es, was auf den geringeren Leuten, namentlich dem Landvolk schwer lastete, der Steuerdruck und der herrschende Zinswucher. Die Steuern wurden immer unerschwinglicher, die Willkür der Beamten, ihr Streben sich selbst zu bereichern, steigerte den Druck. Um ein Amt zu erlangen, hatte mancher von ihnen große Summen angewendet und hielt sich dann natürlich dadurch schadlos, daß er um so mehr erpreßte.[53] Für das Volk war es schwer, fast unmöglich mit seinen Klagen durchzudringen. Nur bei den Bischöfen fand es, wenn sie auch sonst nicht helfen konnten, doch wenigstens ein theilnehmendes Herz und ein offenes Ohr, und sie benutzten ihre hohe Stellung, ihre Beziehungen zum Hofe, um fürbittend für das Volk einzutreten und dessen oft nur zu begründete Beschwerden laut werden zu lassen. Als ein Steuereinnehmer in Kappadocien, um mehr aus dem Volke herauszupressen, zu dem Mittel griff, eine eidliche Angabe des Besitzthums zu verlangen, stellte ihm Basilius ernstlich das Verderbliche dieses Verfahrens, die Versuchungen zum Meineid, die darin lagen, vor, und erlangte wirklich die Abstellung. Die Briefe des Basilius zeigen auch sonst an vielen Stellen, wie lebhaft er für seine hart besteuerten Ge-

meindeglieder eintrat.[54] Von Theodoret besitzen wir einen herzbewegenden Brief an die Kaiserin Pulcheria, in welchem er ihr das Elend seiner Diöcesanen schildert und um Erleichterung des Steuerdrucks bittet. „Es liegt ein schwerer Druck auf der ganzen Gegend. Viele Landgüter sind von den Colonen verlassen und liegen wüste. Doch sollen die unglücklichen Decurionen dafür haften, die unfähig, solche Last zu tragen, theils betteln, theils sich der Last durch die Flucht entziehen.“[55] Gregor d. Gr. stellt der Kaiserin Constantina das Elend der Insel Corsika vor, wo die Abgaben so hoch sind, daß viele „kaum durch den Verkauf ihrer Kinder den Forderungen zu entsprechen vermögen.“ „Möge die allergnädigste Kaiserin das Alles in Betracht ziehen und die Seufzer der Unterdrückten stillen! Denn ich glaube nicht, daß diese Dinge bisher zu Eurem allergnädigsten Gehör gekommen sind. Wäre dieses der Fall gewesen, so hätten sie nicht bis jetzt andauern können. Man muß dem allergnädigsten Kaiser zu geeigneter Zeit hierüber Vorstellungen machen, damit er diese schreckliche Sündenlast von seiner Seele, von seinem Reiche und von seinen Kindern nehme.“[56]

Wehe dem der in seiner Noth zu einer Anleihe seine Zuflucht nahm; bei der Höhe des Zinsfußes, bei der Strenge der Gesetze gegen Schuldner und der Gier der Wucherer war er fast rettungslos verloren. Von productiven Anleihen ist in dieser Zeit keine Rede. Es ist lediglich die Noth, welche zwingt Geld aufzunehmen, und lediglich das Streben andere auszubeuten, welches bewegt, Geld auszuleihen. Von Hunger getrieben mußte der Arme, wie Gregor von Nyssa sich ausdrückt, den „Widerhaken des Zinses mit hinabschlucken.“[57] Ueberall begegnen uns die Klagen über die unersättliche Habgier der Wucherer. Sie benutzten die Noth ihrer Mitmenschen und machten „das Elend des Unglücklichen zu einer Quelle des Gewinns.“ „Der Arme kommt und sucht Hülfe bei dir, und findet einen Feind,

er sucht ein Heilmittel und findet Gift." „Was gibt es Grausameres als von der Armut seines Nächsten Nutzen zu ziehen, und unter dem Vorwande ihn sich zu verpflichten, ihn in den Abgrund zu stürzen." [58] Die Wucherer wußten die Noth der einen, die Unerfahrenheit der anderen klug zu benutzen. Sie erkundigen sich, so schildert Ambrosius ihre Schliche,[59] wo etwa ein reicher Erbe ist. Dann gehen sie unter dem Vorwande väterlicher Freundschaft zu ihm und erforschen seine Neigungen, seine Bedürfnisse. Sie machen ihn auf ein schönes vortheilhaft zu kaufendes Landgut aufmerksam. Sagt er: Ich habe kein Geld! so antworten sie: Gebrauche meines wie deines. So ziehen sie ihn in ihre Stricke. Dann geht die Quälerei an, es wird Zins auf Zins gehäuft, der Arme genöthigt, alles zu verkaufen, und doch genügt es nicht, den Gläubiger zu befriedigen. Er wird ins Gefängniß geworfen, oft zum Selbstmord getrieben. „O unersättliche Habgier, würdig eines Satans, dessen getreues Abbild du bist." [60] Man versteht es, daß die Lehrer der Kirche keinen Unterschied machten zwischen gerechtem, billigem Zins und Wucher, daß ihnen alles Zinsnehmen als ungerechter Wucher erschien. Für den Christen, so lehren sie, ist Zinsnehmen überhaupt Sünde. Der Beweis wird aus Luc. 6, 34, 35, namentlich aber aus dem Alten Testament (2. Mos. 22, 25, 5. Mos. 23, 19) geführt. Man darf sich nicht darauf berufen, daß es doch erlaubt wird, dem Feinde zu leihen. „Mit wem du im Kriegszustande lebst, den darfst du tödten, und wen du tödten darfst, dem darfst du auch leihen, denn das ist nur eine andere Art des Tödtens." [61] Da nach der bürgerlichen Gesetzgebung Zinsennehmen erlaubt war, beschränkte sich zwar die Kirche jetzt noch darauf, es nur den Geistlichen ausdrücklich zu verbieten,[62] aber sie machte es doch auch den Laien zur sittlichen Pflicht, ohne Zins zu leihen.[63] Indem sie so dem Wucher überhaupt entgegenarbeitete, nahm sie sich zugleich der

unglücklichen Schuldner an, so viel sie konnte. Schuldner aus den Händen der Wucherer zu befreien, gilt als ein besonders gutes Werk. So zahlt Augustin für einen gewissen Fascius, der von seinem Gläubiger um 17 Solidi gedrängt, in die Kirche geflohen war, diese Summe und bittet dann seine Gemeinde, das Geld, das er selbst hat anleihen müssen, durch eine Collecte aufzubringen.[64] Gregor d. Gr., der vernommen hat, daß manche Landleute gezwungen, ihre Steuern zu bezahlen, ehe sie die Ernte verkauft haben, zu Anleihen ihre Zuflucht nehmen und in die Hände der Wucherer fallen, ertheilt dem Subdiakon Petrus den Auftrag, ihnen aus kirchlichen Mitteln einen Vorschuß zu geben, den sie ratenweise zurückbezahlen können.[65] Einen ähnlichen Auftrag erhält der Diakon Cyprian. Er soll den Landleuten Vorschüsse geben, damit sie nicht anderswo entlehnen, wo man sie entweder Zins zahlen läßt oder den Preis ihrer Producte herabsetzt. „Denn der Kirchenschatz geht deßhalb nicht zu Grunde, und der Wohlstand der Landleute wird dadurch gehoben.“ [66]

Wie gegen die Aussaugung der Armen durch die Wucherer, so eiferte die Kirche auch überhaupt gegen jede durch die Reichen und Vornehmen an den Geringen und Armen geübte Gewaltthat und nahm, um mit Ambrosius zu reden, die Naboths gegen die Ahabs in Schutz, deren jeden Tag ein neuer aufstand.[67] Sonderlich lieh sie ihren Schutz denen, die dessen vor anderen bedurften, den Witwen und Waisen. Die Synode von Sardica, welche sonst die übermäßigen Reisen der Bischöfe an den kaiserlichen Hof zu beschränken sucht, gestattet ihnen doch dahin zu reisen zum Zweck der Intercession, wenn eine Witwe bedrückt oder eine Waise beraubt wird; und Ambrosius wie Augustin rechnen es zu den hervorragenden Pflichten der Bischöfe, sie gegen Unrecht in Schutz zu nehmen.[68] Es gehörte zu dem, womit sich Chrysostomus den Zorn der Kaiserin Eudoxia zuzog,

daß er, als die Kaiserin gestützt auf ein Gesetz einigen armen Witwen ihre Weingärten, allerdings gegen Bezahlung, wegnehmen wollte, unbekümmert um den Zorn der Kaiserin die Witwen in ihrem Besitz schützte.[69] Häufig wurde auch Witwen- und Waisenvermögen der Kirche zur Aufbewahrung und Verwaltung anvertraut. Augustin erwähnt das einmal und setzt hinzu: „Der Bischof beschützt die Waise, daß sie nicht nach dem Tode der Eltern von Fremden unterdrückt wird.“[70] In Pavia hatte ein angesehener Mann ein kaiserliches Rescript erschlichen, durch welches ihm das im Depositum der Kirche befindliche Vermögen einer Waise zugesprochen wurde. Trotzdem verweigerte Ambrosius die Herausgabe, widerstand allen Drohungen und Plackereien der bestochenen Beamten und setzte zuletzt auch die Zurücknahme des Rescriptes durch. Mehrere Briefe Augustins handeln von der beabsichtigten Verheirathung eines Waisenmädchens, das der Kirche anvertraut war, und für welches gewissenhaft zu sorgen der Bischof trotz seiner vielen Mühen und Arbeiten nicht versäumt. „Denn deine Frömmigkeit weiß,“ schreibt er an den Felix, „welche Sorge die Kirche und die Bischöfe dem Schutz aller Menschen sonderlich aber der Waisenkinder schulden.“[71]

Kinderaussetzungen kamen noch immer viel vor. Das Bewußtsein, daß es Pflicht sei, sein Kind auch aufzuziehen, und Unrecht, es dem Zufall zu überlassen, brach sich erst allmählich Bahn. Auch die Gesetze straften die Aussetzung nicht. Erst Valentinian I. erließ ein Gesetz, durch welches jedem die Ernährung seiner Kinder zur Pflicht gemacht und die Aussetzung verboten wurde. Doch machte es der Unsitte noch lange kein Ende. Diocletian versuchte, dem Uebel dadurch zu steuern, daß er alle Findelkinder für frei erklärte, um damit der Gewinnsucht, welche die armen Geschöpfe zu schändlichem Erwerb aufzog, zu wehren, und indirect dem Uebel selbst. Aber auch das half nichts. Constantin hatte im ersten Eifer seiner Hu-

manität bestimmt, daß den Eltern, welche erklärten nicht die Mittel zur Erhaltung ihrer Kinder zu besitzen, aus der Staatscasse eine Beisteuer gegeben werden solle. Lange scheint das nicht geschehen zu sein. Die erforderlichen Mittel überstiegen die Kräfte des Staats. So blieb nur die Hülfe der Kirche, und es eröffnete sich hier der christlichen Liebe ein Arbeitsfeld, das sie auch mit besonderem Eifer in Erinnerung daran, welchen Werth die Kinder in den Augen des Herrn haben, angebaut hat. Dem Bischofe lag auch die Sorge für die Findelkinder ob. Ihm war sie durch kirchliche und staatliche Gesetze übertragen. Die Kaiser Honorius und Theodosius II. bestimmten, daß wer ein Kind aufnehme und erziehe, es behalten solle, wenn Zeugen erklärten, daß es nicht reclamirt sei, und der Bischof dieses Zeugniß unterschreibe. Wer ein Kind gefunden hatte, mußte es der Kirche melden. Am nächsten Sonntage wurde es dann durch den Geistlichen vom Altare verkündigt, und die Angehörigen aufgefordert, das Kind zu reclamiren. Diese zehn Tage soll es der Finder behalten und dafür von Menschen oder, wenn er das vorzieht, von Gott Lohn empfangen. Meldete sich niemand, so wurde es ihm zugesprochen. Wer ein solches Kind später zurückverlangte und den Finder verläumdete, verfiel der Kirchenstrafe. Die Kirche selbst läßt auch solche Kinder, für die sich keiner fand, der sie aufnahm, erziehen. In Africa sammelten Nonnen die Findlinge und brachten sie zur Taufe.[72] Der Wunsch, den Kindern den Segen der Taufe zu verschaffen, mußte ja besonders zu diesem Werke treiben. Auch die Brephotrophien nahmen dergleichen Kinder auf. Eigentliche Findelhäuser finden sich übrigens in dieser Zeit noch nicht. Daneben bekämpfte die Kirche nach Kräften die Unsitte des Kinderaussetzens, und die noch oft vorkommenden Kindermorde. „Die Geistlichen,“ sagt die Synode von Toledo 589, „und der weltliche Richter müssen

gemeinsam das viel verbreitete schreckliche Verbrechen ausrotten, daß Eltern ihre Kinder tödten, um sie nicht ernähren zu müssen."[73]

Gewiß wurde durch den Dienst der Kirche manches Waisenmädchen, mancher Findling davor bewahrt, in den Abgrund der Prostitution zu versinken, der in der heidnischen Welt so unzählige Opfer gefordert hatte und leider auch in der christlich gewordenen noch immer forderte. Die Klagen mancher Väter, das düstere Bild, welches Salvian von Aquitanien, Augustin von Africa entwerfen, beweist, wie sehr das Uebel noch im Schwange ging. Gewissenlose Händler kauften Mädchen und Frauen auf, um sie nach Constantinopel und in die andern großen Städte zu liefern. Der Kirche lag es ob, wenigstens darüber zu wachen, daß es nicht gegen den Willen der Betreffenden geschah, und die Keuschheit gegen die schändliche Speculation zu vertheidigen. Auch sonst suchte man dem Uebel zu wehren, namentlich dadurch, daß man jungen Mädchen zeitig zur Ehe half, und ihnen eine Beihülfe zur Aussteuer gab.[74] Gelegentlich erwähnte ich schon das „Haus der Buße", welches unter Justinian für Gefallene eingerichtet wurde. Es war wohl schwerlich ein Magdalenium im heutigen Sinne, ein Asyl und eine Besserungsanstalt, sondern eher ein klösterliches Zuchthaus. Es kommt damals öfter vor, daß Frauen ihre Haft in klösterlichen Anstalten abzubüßen hatten.[75]

Ueberhaupt zeigt sich jetzt der erste mildernde Einfluß des Christenthums auf das Gefängnißwesen. Ein kaiserliches Gesetz vom Jahre 409 legte den Bischöfen die Pflicht auf, sich durch regelmäßige Besuche der Gefängnisse davon zu überzeugen, daß niemand ungerechter Weise gefangen gehalten werde, und daß man die Gefangenen human behandelte.[76] Noch weiter geht ein Canon der Synode von Orleans vom Jahre 549. Die Gefangenen sollen alle Sonntage von dem Archidiaconus der Kirche besucht werden, damit ihre Noth nach den Geboten Gottes

durch Barmherzigkeit erleichtert werde. Der Bischof soll eine treue und fleißige Person anstellen, welche für die Bedürfnisse der Gefangenen sorgt. Die nöthige Kost sollen sie von der Kirche empfangen.[77]

Mehr noch als denen, welche der Arm der Justiz in die Gefängnisse legte, wandte sich die christliche Liebe solchen zu, die von Feinden gefangen weggeführt wurden, und derartige Gefangene loszukaufen, nimmt unter den Werken der Barmherzigkeit in dieser Zeit einen besonders wichtigen Platz ein. „Es ist die höchste Liberalität“ sagt Ambrosius in seinem Buche von den Pflichten,[78] „Gefangene loszukaufen, sie den Händen der Feinde zu entziehen, Männer dem Tode zu entreißen, Frauen der Schande; den Kindern die Eltern, dem Vaterlande Bürger zurückzugeben.“ Man fühlt hier das Herz des Römers und des Christen zugleich schlagen; dem Römer sind die Gefangenen Bürger, die er dem Vaterlande zurückgibt, dem Christen Menschen, denen er wohlthut. Gelegenheit dazu bot sich genug. Wo die Barbaren einfielen, machten sie was nicht dem Schwerte erlag zu Gefangenen. Als die Gothen nach dem Falle des Valens Thracien und Illyrien überschwemmten, waren der Gefangenen so viele, daß sie, „wenn du sie alle loskaufen könntest, eine Provinz füllen würden“; welche Schaaren schleppten die Vandalen aus Italien mit nach Afrika, wie hatte Gallien unter dieser Plage fast beständig zu leiden und hernach Italien, als die Longobarden die Stelle der kaum vertriebenen Gothen einnahmen. Wer nicht losgekauft wurde, verfiel der Sklaverei oder wurde auch oft aufs grausamste behandelt oder rücksichtslos hingeschlachtet. Es war ein trauriger Anblick zu sehen, wie die ehemaligen Herren der Welt, an Händen und Füßen gefesselt, an die Wagen der barbarischen Schaaren festgebunden, mit Staub und Blut bedeckt dahinzogen. Vielfach erlagen sie den Qualen und dem Hunger, wurden auch, wenn das Lösegeld

zu lange ausblieb, schaarenweise niedergehauen. Oder es kehrten einzelne mit verstümmelten Gliedern, mit abgeschnittenen Nasen und Ohren zurück, um von dem Elend der anderen Kunde zu bringen. Wie tief damals diese Noth alle Herzen bewegte, davon sind die Liturgien der Zeit Zeuge, die in ihren Gebeten besondere Fürbitten für die Gefangenen enthalten. „Gedenke Herr der Gläubigen, die in den Ketten seufzen und verleihe ihnen ihr Vaterland wieder zu sehen.“

Um so mehr haben es sich die Christen der Zeit angelegen sein lassen, hier zu helfen. Eifrig betrieb Ambrosius den Loskauf der Gefangenen von den Gothen; Chrysostomus verwendete noch in der Verbannung einen Theil der Gelder, welche ihm Olympias aus Constantinopel nachschickte, um den wilden Isauriern Gefangene abzukaufen; Paulinus von Nola gab alles, was er noch besaß, hin, um möglichst viele aus den Händen der Vandalen zu befreien und vor dem Schicksale zu bewahren, nach Afrika geschleppt zu werden; Gregors des Gr. Briefe enthalten zahlreiche Verfügungen und Anweisungen in dieser Hinsicht.[79] Bald dankt er für die zu diesem Zwecke empfangenen Gelder, bald weist er einen Bischof an, wie er Geld dazu beschaffen soll, bald schickt er selbst Geld für dieses Liebeswerk. Selbst wenn die Gefangenen schon in die Wohnsitze der Barbaren weggeführt waren, wurden ihnen Presbyter nachgeschickt, um sie aus der Sklaverei zu befreien.

Dazu bedurfte es großer Summen. Die Barbaren hielten ihre Gefangenen in der Hoffnung auf große Lösegelder hoch im Preise. Gregor klagt einmal darüber, daß die Longobarden so viel fordern. Für einen Gefangenen, allerdings einen Kleriker, für den wohl eine besonders hohe Summe begehrt wurde, waren 112 Solidi (=1421 ℳ) gezahlt.[80] Es handelte sich hier um viele Tausende. Für zwei aus Cilicien weggeführte Bischöfe hatten die Barbaren 14000 Goldstücke (ungefähr 180000 ℳ)

genommen.[81] Aber die Kirche nahm auch keinen Anstand, ihre Mittel in großem Maßstabe zu verwenden. Mehrfach wurde sie dabei auch von Privaten unterstützt. Eine Patricierin Rusticiana schickt Gregor 10 Pfund Gold zu diesem Zwecke, ein Patricier Theotistus dafür und für Arme überhaupt 30 Pfund Gold. Gregor hat mit der Hälfte des Goldes Gefangene der Longobarden loskaufen lassen, die andere Hälfte dagegen angewendet, um für die Gottesdienerinnen in Rom, deren 3000 sind, warme Betten anzuschaffen, da sie in dem kalten Winter sehr litten. Er schickt dem Theotistus zum Dank einen Schlüssel, der mit den Reliquien des h. Petrus in Berührung gebracht, davon große Wunderkräfte empfangen hat. Standen der Kirche keine Mittel mehr zur Verfügung, so bedachte sie sich auch nicht, Gelder anzuleihen, Schulden zu machen, ja die h. Gefäße zu verkaufen. Von einer ganzen Reihe von Bischöfen wird uns erzählt, daß sie auch davor nicht zurückschraken. Exsuperius Bischof von Toulouse hatte nur noch Glasgefäße zur Feier des h. Mahles. Alles Gold und Silber hatte der Loskaufung von Gefangenen gedient.[82] Niemand hat diesen Schritt schöner vertheidigt als Ambrosius, dem die Arianer daraus einen Vorwurf gemacht hatten. „Weit nützlicher ist es, dem Herrn Seelen zu erhalten, als Gold aufzubewahren. Denn der die Apostel ohne Gold ausgesandt, hat auch ohne Gold die Kirche gesammelt. Gold besitzt die Kirche nicht, um es zu bewahren, sondern es auszuspenden und in Nöthen damit zu helfen. Würde der Herr uns nicht fragen: Warum ließest du so viel Arme Hungers sterben? warum sind so viele Gefangene fortgeführt und nicht ausgelöst? Warum sind so viele vom Feinde getödtet? Besser wäre es gewesen, daß du die lebendigen als die metallenen Gefäße bewahrt hättest. Was willst du antworten? Etwa: Ich fürchtete, es möchte dem Tempel Gottes an dem nöthigen Schmuck fehlen? Würde er nicht er-

widern: Die Sakramente bedürfen keines Goldes, gefallen auch nicht um des Goldes willen, da sie nicht mit Gold erkauft sind. Die Zierde der Sakramente ist die Loskaufung der Gefangenen. Wie herrlich beim Anblick der durch die Kirche losgekauften Gefangenen sprechen zu können: Diese hat Christus losgekauft. Siehe ein Gold, das hohen Werth hat, ein nützliches Gold, das Gold Jesu Christi, das vom Tode errettet, das die Schamhaftigkeit loskauft, das die Keuschheit bewahrt. Diese Gefangenen wollte ich dir lieber frei übergeben, als das Gold bewahren. Die lange Liste der Losgekauften ist edler als aller Glanz des Goldes."[83] Uebrigens erklärten die Canones der Kirche es auch ausdrücklich für zulässig, zu diesem Zwecke die Schätze und Kleinodien der Kirche zu verkaufen, und Gregor d. Gr. belobt mehrmals Bischöfe, die es gethan, denn „es wäre eine Sünde und Schuld, die Sachen der Kirche höher zu achten als die Gefangenen", während er einen Bischof, der sich geweigert hatte, das Kaufgeld für einen Knaben zu zahlen, darüber bitter tadelt.[84] So konnte die Kirche oft großen Schaaren die Freiheit wiedergeben. Candidus, Bischof von Sergiopolis kaufte einmal 12000 Gefangene für 14400 Solidi (182736 ℳ) frei. Namentlich die gallische Kirche war, wie die Inschriften zeigen, in diesem Werke eifrig. Auch Private verwendeten dazu ihre Mittel. „Mit ihren Schätzen befreite sie Gefangene aus ungerechten Fesseln", lesen wir auf dem Leichensteine einer Christin Eugenia.[85]

Selbst über den Kreis des römischen Reiches hinaus erstreckte sich diese Barmherzigkeit zum Zeichen, daß sie mehr war als bloß Liebe zum Vaterlande, und daß es sich um mehr handelte als bloß, dem Vaterlande Bürger und der Kirche ihre Kleriker zurückzugeben. Als bei einem großen Siege des Kaisers Theodosius II. über die Perser viele Gefangene in die Hände der römischen Soldaten gefallen waren, rief Acacius, Bischof von

Amida seine Kleriker zusammen und stellte ihnen vor: „Unser Gott bedarf weder der Schüsseln noch der Becher, denn er ißt und trinkt nicht, als der keines Dinges bedarf. Was soll uns also das viele Silbergeräth? Billig ist es, daß wir es verkaufen und die Gefangenen loskaufen und speisen.“ So geschah es denn; die Gefangenen wurden losgekauft und dem Perserkönige mit den nöthigen Lebensmitteln für die Reise wieder zugeschickt.[86]

Wie viel mochte außerdem im Stillen geschehen. Theodoret erzählt uns gelegentlich in seinen Briefen, durch welche sich allenthalben die Erinnerung an die Vandalen-Noth Afrika's hindurchzieht, eine kleine Geschichte der Art, die es wohl werth ist, hier eine Stelle zu finden. Eine edle Frau Maria war von den Vandalen gefangen; Händler hatten sie nach Cyrus in Syrien gebracht und dort mit ihrer Magd verkauft. Obwohl jetzt ihre Mitsklavin, dient doch die Magd ihrer Herrin auch nun noch treulich weiter. Als das bekannt wird, kaufen Gläubige sie frei, der Bischof befiehlt sie einem Diakon und weist ihr eine bestimmte Getreidelieferung zum Unterhalt an. Da hört sie, daß ihr Vater noch lebt und im Abendlande ein Amt bekleidet. So macht sie sich denn auf zu ihm, und Theodoret gibt ihr für die Reise einen Empfehlungsbrief mit.[87] In mehreren anderen Briefen empfiehlt Theodoret einen gewissen Celestiacus, der früher reich, bei der Eroberung Karthago's durch die Vandalen alles verloren hat und jetzt mit Weib und Kind arm umherzieht, und bittet ihm beizustehen.[88]

Da thun wir einmal so einen unmittelbaren Blick in die Noth des untergehenden Reiches und sehen, was man den großen Umwälzungen, die sich vollzogen, gegenüber so leicht übersieht, wie diese Noth sich im Leben der Einzelnen auswirkte. Und deren, die so litten, waren unzählige Schaaren. In tausendfachem Jammer, in einem Elend, wie es kaum zu irgend einer

andern Zeit, vielleicht nur annähernd einmal während des dreißigjährigen Krieges in unserem eigenen Vaterlande, wiedergekehrt ist, ging die alte Welt unter, wurde alle ihre Herrlichkeit zu Grabe getragen. Wie eine Flutwelle nach der andern stürzen sich die germanischen Völker über das Reich; sie zertrümmern die alten Gebilde und Ordnungen des Staats- und Volkslebens und sind doch selbst noch unfähig, neue dauernde Gebilde und Ordnungen wieder zu schaffen; sie kommen jugendfrisch, um bald genug von dem ungewohnten warmen Klima verweichlicht, von den Genüssen einer fremden Civilisation entnervt, von den Sünden der Besiegten angefressen mit in's Verderben gezogen, unterzugehen. Wie bald sind die Vandalen, denen Gott, wie Salvian den Römern strafend vorhält, um ihrer Keuschheit willen den Sieg verliehen, eben so sittlich verdorben, wie die Römer. Wie verkommen die Ostgothen in Spanien, wie tragisch gehen die Westgothen in Italien unter. Es entsteht zunächst ein Chaos sonder Gleichen. Auch die neue christlich-germanische Welt wird mit tausend Schmerzen geboren; Jahrhunderte vergehen, ehe feste dauernde Staats- und Volksgebilde aus den Fluten der Völkerwanderung auftauchen. Und in der Mitte dieses Chaos steht die Kirche als die einzige den allgemeinen Untergang überdauernde Macht und waltet ihres Amtes als die Zuflucht aller Bedrückten und Nothleidenden. Sie bot in diesen Zeiten des Zusammensturzes, wo jeder andere Halt schwand, dem armen gejagten und geängsteten Volk allein noch die helfende Hand. War ein Völkersturm über das Land gebraust, lagen Dörfer und Städte in Asche, sie war noch da und begann alsbald wieder ihre Arbeit. Die Kirchen, die Kapellen, die Spitäler und Klöster, die Häuser der Barmherzigkeit waren die ersten, die sich wieder erhoben. Da begannen wieder die Spenden, da fanden die Armen Tag für Tag die Vorrathskammern der Kirche für sich aufgethan und erhielten

Speise und Trank, Pflege und Obdach, so gut es die Kirche geben konnte. Neben der materiellen Hülfe empfingen sie aber auch geistliche Gabe. Die Almosenspenden wurden gern an die Gottesdienste angeschlossen. Der Arme, der kam sich ein Brot zu holen, seinen Hunger zu stillen, oder ein Kleid, seine Blöße zu decken, oder auch Rath und Arznei für seine Krankheit, hörte zugleich, so gut es die Kirche zu predigen verstand, Gottes Wort, nahm einen Trost aus dieser Quelle allen Trostes mit und empfing Kraft, weiter zu dulden und zu hoffen. Wenn die Völker nicht ganz verzweifelten, so dankten sie es der nimmer rastenden Liebesthätigkeit der Kirche. In der That, die Kirche hat Großes gethan in jener Zeit, bewunderungswerth Großes, sie hat den Beweis geliefert, daß in der Liebe unseres Herrn Jesu Christi eine neue Macht in die Welt gekommen war, welche auch diese Stürme nicht niederwerfen konnten, die vielmehr mitten im Sturm und dem allgemeinen Völkerelend am herrlichsten sich bewährte. Retten konnte die Kirche die alte Welt nicht, aber sie hat helfend und tröstend an ihrem Sterbebette gesessen und ihre Todesstunde durch das Abendroth einer Liebe verklärt, wie sie die alte Welt in ihrer Blütezeit bei all ihrer Herrlichkeit nie gekannt hat.

Damit stand sie zugleich an der Wiege einer neuen Welt, der christlich-germanischen, an der Wiege des Mittelalters.

Was die Kirche an den germanischen Völkern gethan hat, fällt zwar über den Rahmen des Bildes hinaus, das von der Liebesthätigkeit in der alten Kirche zu zeichnen ich mir zunächst vorgenommen habe. Aber einen Blick dürfen wir doch dahinüber thun. Es sind junge Völker mit ungebrochener aber noch roher Kraft, die sich jetzt mit den Resten der alten Völker vermischen und ihre Stelle einnehmen, ihre Erben und zugleich die Fortsetzer ihres Werks. Sie dazu zu erziehen, war die Aufgabe der Kirche, und unter den erziehenden Mächten ist die

barmherzige Liebe eine der hervorragendsten gewesen. Ja ich möchte in gewissem Sinne sagen: Spital und Kloster sind neben dem Gotteshause, der bischöflichen Kathedrale oder der stillen Waldcapelle, die zwei Mittelpunkte der Volkserziehung geworden. Im Spital die Liebe, im Kloster die Arbeit, das waren die erziehenden Mächte. Die Kirche machte keinen Unterschied zwischen Germanen und Römern. Ebenso wie der arme Römer empfing auch der arme Germane sein Almosen, fand ebenso Aufnahme im Spital. Auf ihn machte was er sah und erfuhr nur einen noch tieferen Eindruck. Dem Römer war die Liebesthätigkeit jetzt schon ein alt Gewohntes, dem Germanen war sie neu. Denn was auch in der germanischen Natur an Gutmüthigkeit vorhanden war, was das alte Wort „Milte" bezeichnet, die sich namentlich als Freigebigkeit gegen Besitzlose äußert, das war doch etwas Anderes als die christliche Liebe; und dazu war das Beste und Schönste davon auf den Wanderungen und Eroberungszügen längst untergegangen. Es war ein viel wilderes Geschlecht, das jetzt in den römischen Grenzen hauste, als das, welches früher in den germanischen Gauen gesessen hatte. Wie mußte da die Liebesarbeit der Kirche die jungen Völker an sie ketten, wie machte sie dieselben auch für ihre Lehre und ihre Ordnungen zugänglich und gewann ihre Herzen für den hohen Himmelsherrn, der einst selbst arm über die Erde gegangen war. Und in den Klöstern und von den Klöstern lernte das der Arbeit entfremdete, die Arbeit verachtende Volk wieder arbeiten. Die Klöster wurden überall die Ausgangspunkte einer neuen Cultur. Da wurde der Acker wieder angebaut und die Rebe wieder gepflegt, da wurde auch gepflegt, was an Wissenschaft und Kunst herübergerettet war durch den Völkerumsturz. Von da nahm eine neue germanische Cultur ihren Anfang, die aber doch überall ihre Wurzeln hatte in der alten Cultur, nur, daß jetzt das Christenthum das ganze

Volksleben viel tiefer durchdrang als je im römischen Reiche, und die Kirche für ein Jahrtausend fast die alles beherrschende Macht wurde.[89]

Im kirchlichen Leben des Mittelalters entfaltet sich denn auch erst in reichster Fülle, was den Keimen nach jetzt schon alles vorhanden war. Das Mittelalter nimmt die ethischen Anschauungen von Reichthum und Armut, von Erwerb und Almosen, von ihrer verdienstlichen sündentilgenden Macht herüber. Bei Thomas von Aquino und in den ethischen Werken des Mittelalters finden wir doch im Grunde nur wieder, was uns schon bei Ambrosius, Augustin und Gregor d. Gr. begegnet ist, aber es wird jetzt systematisch zu einer geschlossenen Weltanschauung ausgebildet, die das ganze sociale Leben des Mittelalters beeinflußt. Es nimmt auch die Formen der Liebesthätigkeit herüber, wie sie sich jetzt schon ausgebildet hatten, die Verbindung des Almosens mit den Seelenmessen, die Memorie, die milden Stiftungen zum Seelenheil Verstorbener, ebenso das Spital und das Kloster als Mittelpunkte der Barmherzigkeitsübung, aber es entfaltet das Alles erst in unendlich reicher Mannigfaltigkeit. Keine Zeit hat so viel für die Armen gethan wie das Mittelalter. Welches massenhafte Almosenaustheilen, welche Fülle von Stiftungen der verschiedensten Art, welche Zahl von Spitälern für alle Arten von Nothleidenden, welche Reihe von Pflegeorden, männliche und weibliche, ritterliche und bürgerliche, welche Größe auch der Selbstaufopferung und Hingabe! Im Mittelalter kommt nach allen Seiten hin zur Blüte, was wir in der alten Kirche erst keimend beobachtet haben.

Aber das Mittelalter nimmt auch mit herüber, was bereits an Ansätzen zu einer einseitigen und ungesunden Entwickelung vorhanden war. Die Gemeindearmenpflege geht völlig unter, die ganze Liebesthätigkeit wird anstaltlich; an die Stelle der Diakonen treten die Mönche und Nonnen oder die Glieder der

Pflegeorden, die Diakonie stirbt ab. Einseitig anstaltlich wird die Liebesthätigkeit auch einseitig kirchlich. Die Kirche ist die Vermittlerin aller Barmherzigkeitsübung, sie ist im Grunde die allein empfangende und die allein gebende, denn alle Barmherzigkeitsübung, alles Almosengeben, alle Stiftungen, alle Selbstaufopferung im Dienst der Elenden verfolgt als Hauptziel, das eigene Seelenheil. Die Wandlung hat sich vollzogen, man gibt und dient nicht mehr, um in Christo den Armen zu dienen und zu helfen, sondern für sich und die Seinen Verdienst, Errettung aus dem Fegefeuer, eine hohe Stufe der Seligkeit zu erwerben. So ist denn auch die Folge, daß man die Armut nicht bekämpft, sondern pflegt, den Bettel groß zieht und zuletzt mit all den reichen Gaben, mit all den mannigfaltigen Stiftungen, all den wohldotirten Anstalten des Elends doch nicht Herr wird. Das Mittelalter wirkt auch nach dieser Seite hin erst aus, was in der von uns betrachteten Periode angelegt ist, und liefert in seinem Ausgange, mit seinem vollständigen Bankerott der Armut gegenüber, den Beweis, daß wie das ganze christliche Leben, so auch die Liebesthätigkeit nicht mehr die dem Evangelium entsprechende aus diesem allein entsprungene, sondern eine durch Aufnahme außerchristlicher, jüdischer und antiker, Elemente verunreinigte war.

Erst die Reformation führt zur Quelle zurück, macht die urchristlichen Gedanken von Reichthum und Armut, von Eigenthum und Almosen, von Arbeit und Beruf wieder lebendig und erschließt damit auch neue Quellen des Liebeslebens. Diese Gedanken haben sich aber noch lange nicht ausgewirkt, wir müssen vielmehr gestehen, daß unsere Kirche auch in diesem Stücke, und in diesem vielleicht am meisten, hinter dem im Leben zurückgeblieben ist, was ihr in der Erkenntniß geschenkt ist. Unsere Zeit hat vor allem die Aufgabe, die reformatorischen und evangelischen Gedanken über Liebesthätigkeit und Armen-

pflege im Zusammenhange mit den Gedanken über Beruf und Arbeit, Erwerb und Eigenthum im Leben zu verwirklichen. Anfänge dazu sind Gottlob! vorhanden. Möchten sie sich nur immer kräftiger entfalten. Nur dann können wir den Umwälzungen, den neuen Gestaltungen des socialen Lebens, die wir oder unsere Kinder erleben werden, wenn auch nicht ohne Bangen, doch hoffnungsvoll entgegen sehen. Wie in jenen Zeiten, da aus dem Untergange der antiken Welt die christlich-germanische hervorging, hat auch jetzt wieder die Liebe eine große Aufgabe zu erfüllen. Verleihe uns Gott, daß wir ihr gewachsen sind! Im Christenthum ist das Heilmittel für alle Schäden, ist die unerschöpfliche Quelle gesunden Lebens uns gegeben, aber vergessen wir es nicht, der Herr spricht: „Dabei wird Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt.“

Anmerkungen.

Erstes Buch.

1. Kapitel. 1) Lact. Inst. VI, 10. — 2) Tacitus Ann. IV, 63. — 3) Quinctilian. Declamat. 301. Ed. Bipont. p. 175. — Plautus Trinummus act. II. sc. 2. — 4) Staatshaushalt der Athener II, 260. — 5) z. B. Corp. Inscr. lat. II, 1270; 4511; VIII, 4202 u. 5148. — Orelli 80; 4042 u. a. — 6) Boeckh, Staatshaushalt d. Athener I, 260 ff. — 7) Ebendas. II, 83. — 8) Isocrates Areop. 38. 9) Boeckh a. a. O. I, 235 ff. — 10) Plebs frumentaria, ὄχλος πλῆθος, ἄποροι, πένητες. Vgl. Dio Cass. 38, 23; Appian B. C. II, 120. — 11) Vit. Sever. c. 18. — 12) Vit. Aurel. c. 35. 48. — 13) Vgl. überhaupt Hirschfeld, die Getreidelieferung in der Röm. Kaiserzeit. Göttingen 1869. S. 20, 21. — 14) Hirschfeld a. a. O. S. 44. — 15) Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. III, 491: „Zuerst Cäsar hat, was in der beschränkten Enge des Athenischen Lebens Gemeindesache geblieben war, zu einer organischen Staatsinstitution entwickelt, und eine Einrichtung, die für den Staat eine Last und eine Schmach war, umgeschaffen in die erste jener heute so unzähligen wie segensreichen Anstalten, in denen das unendliche menschliche Erbarmen mit dem unendlichen menschlichen Elend ringt." Das ist allerdings etwas zu viel gesagt, aber es deutet richtig den Weg an, den diese Institution nimmt. — 16) Mommsen und Marquardt, Handbuch der Röm. Alterthümer V, 106 ff. — 17) Plin. IX, 81; XIV, 27. Friedländer I, 421. — 18) Sueton. Nero c. 9. 18. — 19) Häser, Gesch. der Krankenpflege S. 3. — Ueber die Häuser für die Hülfeflehenden bei den Aeskulaptempeln vgl. Paus. II. 27, 2; X, 32, 8. — 20) Tac. Ann. II, 47; Marc. Aurel. Vit. c. 11. — 21) Unzählige Inschriften bezeugen das.

Vgl. z. B. Or. 80. 748. 2172. 3848. 5323; C. J. I, 190. II, 4514; V, 5651. 7881; VIII, 967. 6948 u. a. — 22) Vgl. Marquardt und Mommsen a. a. O. V, 137 ff. — 23) Corp. Inscr. II, 1174. — 24) C. J. VIII, 1641. — 25) Ep. VII, 18. — 26) Bullet. de l'Inst. 1839, 153. — 27) Vgl. über die Collegien besonders: Mommsen: De collegiis et sodaliciis Romanorum. Kiliae 1843 und Boissier: La Religion Romaine II, 277—342. — 28) Vgl. Boeckh a. a. O. I, 267 ff. — 29) Vgl. über diese besonders Marquardt und Mommsen a. a. O. VI, 137 ff. — 30) Tertullian Apolog. c. 39. — 31) Or. 6086. — 32) C. J. VIII, 2557. — Interessant ist auch eine Stelle bei Plin. Epp. X, 93. 94. Plinius bittet um die Genehmigung eines Eranos, eines Collegiums in der Stadt der Amisaner, und Trajan erlaubt es mit den Worten, er thue das „eo facilius, si tali collatione non ad turbas et illicitos coetus sed ad sustinendam tenuiorum inopiam utuntur". Es handelte sich also auch um ein Collegium zu gegenseitiger Unterstützung. Trotzdem setzt Trajan hinzu: „In caeteris civitatibus, quae nostro jure obstrictae sunt, res hujusmodi prohibenda est." — 33) Or. 3999; 4107. — 34) C. J. V, 5907. — 35) Or. 7215. 36) Or. 3999. 37) Or. 4366. — 38) C. J. VIII, 9052. — 39) C. J. V, 5272. — 40) C. J. II, 4511. — 41) Or. 2417. — 42) Vgl. z. B. Or. 1485; 1238. — 43) C. J. II, 1976. — 44) „Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus" in Hildebrands Jahrbüchern für Nationalökonomie VIII, 461. — 45) Marquardt und Mommsen VI, 254 ff. — 46) Liv. XVI, 23; XXXIII, 2, 25. — Varro bei Non. s. v. pandere — Marquardt und Mommsen VI, 347. Anm. 2. — 47) Vgl. Ovid ex Ponto I, 1, 39; IV, 352; Cicero de leg. II, 9, 22; Minuc. Felix Octavius c. 24; Tertull. Apolog. c. 13. Liv. XV, 12; XXII, 1. — 48) Liv. II, 33; III, 18. — 49) Plin. H. N. XXXIII, 10. Unter den Inschriften finden sich sehr viele die von der Errichtung eine Statue „stipe collata" reden. — 50) Republ. VI, 508. — 51) Definit. p. 414; Republ. VII, 517. — 52) Tim. 29; Republ. X, 613. — 53) Rep. VII, 519. — 54) Rep. III, 168. — 55) Eth. Nicom. IV, 1. — 56) Ibid. c. 2. — 57) Ibid. VIII, 2; IX, 5. 9. — 58) Ibid. VIII, 11. — 59) Diog. Laertius V, 1. — 60) Eth. Nicom. IX, 8. 61) De beneficiis II, 1. 9. 14. — 62) De benef. IV, 3. Non est beneficium, quod fortunam spectat. C. 9: Ergo beneficium per se expetenda res est. Una spectatur in eo accipientis utilitas; ad hanc accedamus, semotis commodis nostris. — 63) IV, 11. — 64) IV, 9. — 65) IV, 29. — 66) IV, 26—28. — 67) IV, 29: „negligenter", „non homini damus sed humanitati". — 68) VII, 32. —

69) IV, 12. — 70) De clementia II, 5. 6. — 71) Giornale Arcadico T. 39 p. 223. — 72) C. J. V, 6668. — 73) Or. 3177. — 74) Or. 114. 75) C. J. VIII, 7384. — Eine ähnliche Inschrift bei Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule I, 172. — Die letzterwähnte Inschrift Journal de l'instruction publique. 26 février 1853. — 76) Philostratus Apollon. IV, 3.

2. Kapitel. 1) Vgl. Diestel. Die Idee der Gerechtigkeit im Alten Testament. Jahrb. f. deutsche Theologie 1860. S. 214. — 2) Vgl. Eisenmenger: Entdecktes Judenthum II, 287. — 3) Tractat Rosch haschana. — 4) Pirke Aboth V, 13. Vgl. auch daselbst V, 10: „Viererlei Eigenschaften finden sich an den Menschen. Einige sagen: Was mein ist, das ist mein, und was dein ist, das ist dein. Das ist die Mittelgattung. Einige sagen: Was mein ist das ist dein, und was dein ist das ist mein. Das ist die Weise der unwissenden Leute. Einige sagen: Was mein ist, das ist dein, und was dein ist, ist dein. Das ist ein Chasid (Frommer). Einige sagen: Was mein ist, das ist mein, und was dein ist, ist auch mein. Das ist die Weise der Gottlosen." — 5) Eisenmenger a. a. O. I, 617 ff. Rabbi Isaak sagt: Erweise den Völkern der Welt keine Güte und Barmherzigkeit.

3. Kapitel. 1) Es ist völlig ungenügend, aber von seinem Standpunkte aus begreiflich, wenn Ratzinger in seiner „Geschichte der Armenpflege" (Freiburg im Breisgau 1868), da wo er die Anfänge der christlichen Armenpflege bespricht (S. 4 ff.) nur von Lehren und Geboten Christi zu reden weiß. Es zeigt sich darin von vorn herein der Charakter des sonst sehr verdienstlichen und brauchbaren Werkes. Ratzinger hat den Stoff zu einer Geschichte der Armenpflege sorgsam gesammelt, aber die Entwicklung derselben darzustellen ist er nicht im Stande, weil ihm sein römisch-katholischer Standpunkt den Einblick in die Entwicklung des christlichen Lebens und der ethischen Anschauungen versperrt. Auch Chatel: Etudes historiques sur l'Influence de la Charité durant les premiers siècles chrétiens (Paris 1853) betont viel zu einseitig Livre I. Chap. 1 „la prédication de la charité par Jésus-Christ" als ob die Lehre, die Predigt für sich ein Leben der Liebe hätte hervorrufen können. Davon ist auch bei ihm die Folge, daß er zu einem tieferen Einblick in die Entwicklung nicht kommt. Vgl. meine „Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter". Zeitschrift für Kirchengesch. IV, 1. 2) Im Mittelalter hat man die 7 Werke der Barmherzigkeit in einen versus memorialis ge-

faßt: „Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo“ und neben diese eleemosynae corporales dann ebenfalls sieben eleemosynae spirituales gestellt; „Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora,“ den Nächsten berathen, zurechtweisen, lehren, trösten, ihm vergeben, ihn in Geduld tragen und für ihn beten. Diese ganze Lehrart findet sich schon bei Augustin angedeutet. — 3) Vgl. das schöne Wort von Nitzsch, Pract. Theol. I, 1 S. 214: „Christenthum mußte habituelle Armenliebe und thätiges Mitleid werden, gerade dadurch, daß der Mensch und die Persönlichkeit nach einer höhern, als bloß weltlichen Bestimmung angesehen wurden.“ — 4) Die Vulgata übersetzt die Worte „τὰ ἐνόντα“ die entweder zu fassen sind „was darin ist“ (nämlich in den Bechern und Schüsseln) oder wie Luther „was da ist“, mit den Worten: „quod superest“. Diese Auffassung findet sich schon bei Hieronym. Ep. 150. Was über das für Nahrung und Kleidung Nöthige hinausgeht, dafür seid ihr Schuldner der Armen. Ebenso Augustin S. 249 de temp.: „Quidquid excepto victu mediocri et vestitu rationabili superfuerit, non luxuriae reservetur sed in coelesti thesauro per eleemosynas pauperum reponetur“. Vgl. S. 219 de temp., in Ps. 147. Im Mittelalter ist diese Auslegung die allein herrschende.

4. Kapitel. 1) So z. B. Löhe in seiner Schrift von der Barmherzigkeit. Nördlingen 1877. Ebenso Chatel a. a. O. S. 53. Das Richtige hat auch Ratzinger gesehen S. 33. Vgl. überhaupt zu dieser Frage die gründliche Besprechung derselben bei Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche S. 354. 2) Vgl. z. B. Ap.-Gesch. 20, 24; 21, 19. Röm. 11, 13; 15, 31; 1. Cor. 12, 5. 2. Cor. 3, 8. 9; 4, 1; 5, 18; Eph. 3, 7. 1. Thess. 3, 2. 1. Tim. 3, 10. 13; 1. Petr. 1, 12; 4, 10. — 3) 1. Cor. 12, 28: Ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις. Es entspricht das auch dem klassischen Sprachgebrauch *Διακονίαι δημοσίαι* sind bei Demosthenes: Munera publica et administrationes publicae. — 4) „καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς.“ Ritschl (a. a. O. S. 348) versteht die Stelle so, daß sie die Vorsteher der Gemeinde gewesen seien. Allein der Plural umfaßt wie es scheint die Frau mit, und deßhalb scheint es mir richtiger an Diakonendienst zu denken. Ebenso möchte ich Col. 4, 17 fassen. — 5) Meine Gründe sind diese: a) das ὡσαύτως muß nach der ganzen Anlage der Stelle eine neue Kategorie von Gemeindebeamten einführen Vgl. v. 8. b) v. 12 wird διάκονοι wiederholt. Weßhalb wenn auch v. 11 von ihnen handelte? Es ist nur erklärlich, wenn v. 11 etwas anderes, allerdings verwandtes, eingeschoben ist und nun v. 12. 13 nachgebracht

werden. c) Von den Familienverhältnissen der Diakonen ist erst v. 12 die Rede. d) Die Weiber der Episkopen werden nicht erwähnt. Weßhalb denn die Weiber der Diakonen? Man sagt, sie waren für das Gemeindeleben wichtiger. Das ist aber unbewiesen und unbeweisbar. e) Sollten die Weiber der Diakonen bezeichnet sein, so durfte *αὐτῶν* schlechthin nicht fehlen, wenn die Bezeichnung verständlich sein sollte. f) *γυναῖκας* kann recht wohl die Diakonissen bezeichnen. Das „*διακόνους*“ ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Ganz genau so ist eine Stelle in den apostol. Constitutionen III, 19. „*Ἡ γυνὴ τὰς γυναῖκας σπουδάζουσα θεραπεύειν*“. Hier bezeichnet auch das bloße *γυνή* die Diakonissin, nachdem unmittelbar vorher von Diakonen die Rede gewesen ist. Wo das nicht der Fall ist III, 15 steht vollständig „*γυναῖκα διάκονον*“. — 6) Es stimmt das auffallend zu der Beschreibung der Witwen in den apostolischen Constitutionen, deren Hauptdienst auch ist, für die Gemeinde zu beten. — 7) Daß die Stelle sprachlich nicht anders zu verstehen ist, vgl. Meyer z. d. St. und ebenso Heinrici. Man würde sicher nicht auf eine andere Auslegung gekommen sein, wenn man nicht die vorgefaßte Meinung mitbrächte, es sei des Apostels unwürdig, die bürgerliche Freiheit so gering zu achten. Was wir später von der Stellung der Kirche zur Sklaverei hören werden, stimmt durchaus zu der gegebenen Auffassung der Stelle.

Zweites Buch.

1. Kapitel. 1) Die Bevölkerungszahl der Stadt Rom wird noch immer sehr verschieden angegeben. Ich habe die Berechnung von Marquardt und Mommsen (Röm. Alterth. V, 120) zu Grunde gelegt. Darnach stellt sich die Bevölkerung so: Römische Bürger 320 000, Frauen und Kinder 300 000, Senatoren und Ritter 10 000, Garnison 20 000, Sklaven 900 000, Fremde 60 000, zusammen 1 610 000. Ob in der Zahl derer, welche das Gnadengeschenk des Augustus empfingen, die Knaben inbegriffen sind, ist sehr unsicher. Um gewiß nicht zu schwarz zu malen, habe ich es angenommen und deßhalb die Zahl der Frauen und Kinder reducirt. Der wirkliche Bestand war also eher noch ungünstiger als im Text angegeben. — 2) Chrysostomus Hom. in Matth. LXVI, 3. — 3) Vgl. Friedländer I, 281. — 4) Seneca de vit. beata c. 25. —

5) Martial. XII, 32. — 6) Polyb. I, 15. Vgl. Boeckh a. O. I, 65 ff. — 7) Marquardt und Mommsen a. a. O. V, 2, 82 ff. — 8) Suet. Nero 16; Dio 62, 14. Vgl. Schiller: Nero S. 518. — 9) Vgl. Friedländer III, 8. 10) Petronius Sat. c. 45. — 11) Vgl. Rodbertus: Zur Geschichte der röm. Tributsteuern seit Augustus. Hildebrands Jahrbücher für Nationalökonomie VIII, 461 ff. — 12) Hippolyt. (Pseudo-Origenis) Philosophumena IX, 12. — 13) Juvenal I, 24; X, 224. — 14) IX, 73. — 15) Juv. III, 32—40; Martial. III, 16. 59. 99. — 16) Senec. de tranquillitate animi; Plin. H. N. XVIII, 35: „Latifundia perdidere Italiam". — 17) Vgl. Streuber: Der Zinsfuß bei den Römern. — 18) Dio LXIII, 2. 3. — Plinius d. J. räth dem Kaiser Trajan die Staatsgelder unter 12% auszuleihen, da sonst keine Gläubiger zu finden seien. Ep. 62. 63. — Horaz züchtigt Sat. I, 2, 12 einen Wucherer, der 60% nahm. — 19) Vgl. Schiller, Nero S. 488 ff. — 20) Plin. H. N. VI, 101; „Tanti nobis deliciae et feminae constant." „So viel kosten uns die Genüsse und die Frauen." — 21) Vopiscus Probus c. 10.

2. Kapitel. Justin. Apolog. I, 14. — vgl. Barnabas Ep. 19, 8. — 2) Pastor Hermae Mand. II. — 3) Quis dives salvus c. 13. — 4) Barnabas Ep. 19. — 5) Clem. Rom. ad Cor. I, 49; Barnab. c. 19. — 6) Clement. Homil. Ep. Clem. c. 8. — 7) Clem. Alex. Strom. III, 4. 5. — 8) In den Nazaräischen Kreisen angehörenden Testamenten der 12 Patriarchen finden sich mehrfach verwerfende Urtheile über den Reichthum. Ebenso in den bei Mellitus de passione S. Joannis ap. (Fabricius Apocryph. N. T. III, 609), wenn auch überarbeitet aufbewahrten Stücken aus den Apostelgeschichten des Leucius, die etwa um die Mitte des 2. Jahrh. entstanden sein mögen. Vgl. Zahn Acta Joannis p. XCIV u. S. 238. Auffallend ist es, daß die doch dem essenischen Judenchristenthum entstammenden clementinischen Homilien das Eigenthum nicht verwerfen. Es gehört das auch zu den Stücken, in denen der Verfasser des Buchs sich den Anschauungen der katholischen Kirche accommodirt, um Raum für seine judenchristliche Propaganda zu gewinnen, ist mithin auch ein Zeichen, daß die Kirche sich von solchen nur in sectirerischer Enge gedeihenden Anschauungen fern hielt. — 9) Barnab. Ep. c. 19, 8. — 10) Tertullian. Apolog. 39. — 11) Similit. I. — 12) Hermae Pastor Vis. III, 6. — 13) Euseb. H. E. V, 3. — 14) Tertullian de cultu fem. II, 9. — 15) Hermae Pastor Vis. III, 2. u. 6. — 16) Tertull. Apolog. 42. — 17) Clem. Alex. Quis dives salvus c. 11. 12. — 18) Ebendas. c. 13. 14. — 19) Ebendas. c. 32. — 20) Paedagogus II, 12. — 21) Paedag. III, 7. — 22) Paedag. I, 1. —

23) Paedag. I, 2—3. — 24) Tertull. de cult. fem. I, 8. — 25) Paedag. II, 12. — 26) Paedag. I, 8. — 27) Paedag. II, 1. — 28) Paedag. III, 7. — 29) Paedag. III, 4. — 30) Paedag. III, 10. 11. I, 10. — 31) Paedag. III, 10. — 32) Const. apost. II, 63. — 33) Vgl. Cotelier zu Const. apost. II, 63 — 34) Const. apost. IV, 2. — 35) Philosophum. IX, 12. — 36) Const. apost. I, 4. — 37) Cyprian Ep. 41: „ut jam nunc ego cui cura incumbit, omnes optime nossem." Cypriani Opp. Vindobonae 1868. — 38) Philos. IX, 12. — 39) Tertullian. Apolog. 42. — ad uxor. II, 4. — 40) Const. apost. II, 28. — 41) Const. apost. II, 35.

3. Kapitel. 1) Vgl. Heinrici: Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, IV. — 2) Apolog. c. 39. — 3) Justin M. Apolog. I, 67. Gewöhnlich bezieht man diese Angabe auf die Oblationen, aber dann ist nicht zu erklären, weßhalb Justin erst nachdem er die Schilderung der Abendmahlsfeier abgeschlossen, auf die Beiträge kommt. Weder die Annahme Neanders (K. G. I, 2 S. 387); die Oblationen seien erst nach der Abendmahlsfeier dargebracht, noch die Harnack's (der christliche Gemeindegottesdienst S. 256 ff.), Justin beachte die Reihenfolge der Acte nicht, sondern bringe hier nur nach, was eigentlich der Zeitfolge nach an eine frühere Stelle gehöre, kann befriedigen. In Wirklichkeit ist hier von den Oblationen gar nicht die Rede. Die stehen bei Justin an dem üblichen Ort (*ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ*). Justin meint eben die Beiträge, die Tertullian stips nennt und schildert sie gerade wie dieser. Selbst die einzelnen Worte erinnern an Tertullian; z. B. das „*τὸ συλλεγόμενον παρὰ προεστῶτι ἀποτίθεται*" an die Worte Tertullians: „haec quasi deposita pietatis sunt." — 4) Cyprian Ep. 64. 3, wo von den abgefallenen Bischöfen, die doch fortamtiren wollen, gesagt wird: „stipes et oblationes et lucra desiderant". Ebenso de op. et eleemos. 14 „Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit sumis". Hier deutet corban non respicere auf die stips, sacrificium ist die Oblation. — 5) Cyprian a. a. O. Vgl. Anm. 4. — Const. apost. II, 36. — Ratzinger (a. a. O. S. 39) meint sie habe später Concha geheißen und beruft sich auf can. 48 des Conc. Elib. Das ist irrig. Concha bezeichnet dort das Taufbecken. So auch Krauß in der R. Encyclop. für christliche Alterthumswissensch. u. d. W. —

6) Const. apost. II, 36. — 7) Bekanntlich bezeichnet der Brief des Plinius an den Trajan den Zeitpunkt dieser Verlegung. Justin und Irenäus kennen es schon nicht anders. Doch scheint die Sitte nicht sofort allgemein geworden zu sein, sie drang erst allmählich durch. Auch später noch war mit den Agapen eine Abendmahlsfeier verbunden. Eus. H. E. VII, 19; Augustin ep. 118 ad Januarium. — 8) Vgl. Harnack a. a. O. S. 285. — 9) Liturgia divi Marci bei Bunsen Anal. Antenicaena III, 163. In der Liturgie des h. Basilius lautet das Gebet: „Gedenke derer, Herr, welche diese Geschenke dir darbringen, und derer, für welche und um welcher willen und welchen zu gut sie dieselben darbringen. Gedenke derer, Herr, welche Frucht bringen und gute Werke thun in deiner h. Kirche und der Armen sich erinnern. Vergilt ihnen mit deinen Reichthümern und himmlischen Gaben. Schenke ihnen für das Irdische das Himmlische, für das Zeitliche das Ewige, für das Vergängliche das Unvergängliche." Bunsen III, 226. — Vgl. auch Const. apost. VIII, 10. — 10) Conc. Elib. can. 49. — 11) Const. apost. III, 4; VIII, 13. — 12) Polycarp. ad Philipp. c. 4. — 13) Clem. Rom. I, 59. — 14) Const. apost. VIII, 10. — 15) Vgl. die Liturgia d. Marci. Bunsen III, 188. — Auch in der Koptischen Liturgie finden sich ähnliche Worte. — 16) Vgl. auch Höfling, Lehre vom Opfer S. 156 ff. — 17) Irenaeus adv. Haer. IV, 18, 2. 18) Cypr. Ep. 15; 34. — 19) Const. apost. IV, 8, 10. — 20) Tertullian de praescr. Haer. c. 30. — 21) Apol. I, 13. — 22) Adv. Haer. IV, 17. — 23) Strom. VII, 6. — 24) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 397. — 25) Tertull. de monogam. c. 10. — de exhortat. castit. c. 11. — de corona mil. c. 3. — 26) Cyprian ep. 1. — 27) Cypr. Ep. 60 am Ende. — 28) Origenes περὶ εὐχῆς c. 11. — Tertullian de monog. c. 10. Die Erquickung (refrigerium) ist nicht eine Erleichterung der Strafe im Fegefeuer, davon weiß Tert. noch nichts, sondern die ewige Seligkeit. — 29) Tertullian ad uxor. II, 8, wo es heißt matrimonium confirmat oblatio et obsignat benedictio. — 30) Vgl. Harnack a. a. O. S. 393 ff. — 31) In Levit. II, 4. — 32) Cyprian de op. et eleemosyn. c. 1. 2. — 33) Cyprian de domin. oratione c. 32. — 34) Cyprian de op. et eleemosyn. c. 5. — 35) Vgl. oben S. 28. Beispiele: Statue Or. 1572. 1971. 2086. Grabdenkmal 13. 1348. 1380. 2022. Brücke 760. Tempel 5659. — 36) De jejuniis c. 13. — 37) Const. apost. IV, 8. Dieselbe Vorschrift findet sich Hom. Clem. III, 71, ein Zeichen, daß allgemein so verfahren wurde. — 38) Cyprian Ep. 62. — 39) Vita Cypriani c. 2. — 40) Cypriani Ep. 7 vgl. Vita c. 15. — 41) Euseb. H. E. III, 37. — 42) Const.

apost. V, 7: „Ἐκ τοῦ κόπου καὶ ἐκ τοῦ ἱδρῶτος“. — 43) Sim. V, 3. — 44) In Levit. X. — 45) Const. apost. V, I. — 46) Es kommt übrigens auch im Alterthum ähnliches vor. Um den Samniern, die ihr Vaterland wieder zu erobern strebten, eine Beihülfe zu gewähren, fastete die ganze Bevölkerung Sparta's und gab den Ertrag hin. Aristot. Oecon. II, 2. 9. Vgl. Boeckh: Staatshaushalt d. Ath. II, 131. — 47) Iren. adv. Haer. IV, 18, 34. — 48) Cyprian de cathol. eccl. unitate c. 26. — 49) Origenes in Num. Hom. XI, 1; in librum Josue Nave Hom. XVII. — Vgl. in Prov. III, 9. — 50) Lagarde Reliq. jur. ant. S. 88. — 51) Can. Hipp. 36. — 52) Const. apost. II, 34, 35: VII, 29. — 53) Euseb. H. E. VI, 43. — Die Annahme im Texte ist absichtlich sehr niedrig gehalten. Im 1. Jahrhundert rechnet man die Kosten für den Unterhalt eines Sklaven auf 150 ℳ (Marq. u. Mommsen V, 52). Nähmen wir diese Summe an, so kämen wir auf jährlich 225 000 ℳ.

4. Kapitel. 1) Ein Diakon Valens veruntreut Armengelder. Polyc. Ep. ad Phil. c. 11. 12. — Vgl. Herm. Past. Sim. IX, 26. — 2) Polyc. Ep. ad Phil. c. 6. — 3) Herm. Pastor Sim. IX, 27. — 4) Cyprian Ep. 41. — 5) Cyprian Ep. 5. — 6) Cyprian Ep. 7. — 7) Anastasius Vit. Pontif. p. 21 (Romae 1728). — 8) Ambrosius de off. min. II, 28. — 9) Const. apost. II, 26. 31. — 10) Const. apost. II, 35. 3. 25. — 11) Euseb. H. E. VI. 43. — Sozomenus H. E. VII, 19. — 12) Conc. Neocaesar. can. 15. Der Canon beruft sich auf die Siebenmänner in Jerusalem. — 13) Const. apost. III, 19. Die Zahl soll im Verhältniß stehen zu der Größe der Gemeinde, damit sie den Schwachen dienen können, als Arbeiter, an denen nichts zu tadeln ist. — 14) Euseb. H. E. VI, 43. — 15) Die älteren Bücher der Const. apost. kennen sie noch nicht; erst das nachconstantinische VIII. Buch erwähnt sie. — 16) Const. apost. II, 44. — 17) Const. apost. III, 19; II, 31. 32. — 18) Const. apost. II, 44. — Ausdrücklich kommt die Matrikel Epit. Clementis c. 151 vor; es ist jedoch zweifelhaft, welcher Zeit dieses Buch zuzuschreiben ist. Aber auch Cypr. Ep. 2, wo von der Aufnahme eines Christ gewordenen Schauspielers die Rede ist, macht den Eindruck, als sei damals schon eine Matrikel geführt. Auch Philosoph. IX, 12 findet sich eine derartige Andeutung. Jedenfalls gab es eine Liste der zu unterstützenden Witwen, und es lag nahe, auch ein allgemeines Verzeichniß aller Unterstützten zu führen. — 20) Das *Βίβλιον Κλήμεντος* findet sich bei Lagarde Reliq. p. 80 ff. In welche Zeit es gehört, ist nicht sicher. Bunsen will es der Regierung des Caracalla und Geta

zuschreiben, die er in dem Buche findet. Schwerlich richtig. In seiner heutigen Gestalt möchte ich es etwa dem VIII. Buche der apost. Constitutionen gleichalterig halten. Dahin deutet z. B. das Gebot, nüchtern zu communiciren. Doch enthält es offenbar auch ältere Stücke. — 21) Const. apost. III, 7. — 22) Zum erstenmal haben mehr Licht in die Geschichte der alten Diakonissen gebracht einige Bemerkungen Zahn's in seinem Ignatius von Antiochien S. 148. 325 und vor allem die gründliche Abhandlung Dieckhoff's, „die Diakonissen der alten Kirche" in Schäfer Monatsschr. f. Diakonie I, 289. 348. 391. Doch bleibt noch manches unklar. Namentlich hat Dieckhoff sich von der früheren Anschauung in so weit noch nicht losgemacht, daß er noch immer annimmt, im Abendlande habe es später auch Diakonissen gegeben. — 23) Plin. Ep. X, 97: „Quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae (Diakonissen) dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere." — 24) In Luc. Hom. 17. — 25) Ignatius ad Smyrn. 6, ad Polyc. 4. — Polyc. Ep. ad Phil. c. 4. — Die viel besprochene Stelle Ignat. ad Smyrn. c. 13: „*Ἀσπάζομαι τὰς παρθένους, τὰς λεγομένας χήρας*" halte ich für verderbt und in ihrem gegenwärtigen Texte für sinnlos. — 26) Vis. II, 4. — 27) Hom. XI, 36; Recogn. IV, 15. — 28) Paedag. III,12. — 29) Orig. in evang. Joann. Hom.17 in Jes. Hom. 6. — 30) Tertull. ad uxor. I, 7: „cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedit." — De virg. vel c. 9. — de exhortat. castit. c. 7. — 31) Tertull. De monog. c. 11. — 32) Origen. In Jes. hom. 6. — Ganz so später das Conc. Carthag. IV, can. 12. — 33) Lucian de morte Peregrini c. 12. — 34) Auch die Grapte bei Hermas Vis. II, 4 erscheint als mit der Belehrung der Waisen beauftragt. — 35) Const. apost. III, 1. 3. 5. 7. 14—15. — 36) Die *Διατάξεις* des Hippolyt bei Lagarde Reliq. pag. 5.— 37) Ignatius ad Tarsenses c. 9 — ad Antioch. c. 12. — 38) Tertull. de virg. vel. c. 9. — 39) Clem. Alex. Strom. VII, 12 (ed. Potter. p. 875): „*Ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος.*" — 40) Epiphanius Expos. fidei c. 21. — Const. apost. VI, 17. — 41) Const. apost. III, 15. — Es wird geklagt, daß die Witwen umherlaufen und schwatzen, daß sie betteln, unverschämt im Bitten sind, unersättlich im Nehmen, so daß sie durch dieses Verhalten schon manche Gläubige im Geben träge gemacht haben. So werden sie denn auch mit Strafen bedroht, namentlich mit Fasten, vgl. III, 7. — 42) *Διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος* bei Lagarde Reliq. p. 78: „*καὶ εἴ τινα ἑτέρα βούλοιτο ἐργαγάθειν*". Der Text gibt so keinen Sinn. Nach Bunsen

hat d. syrische Uebersetzung den Zusatz: „*ποιείτω κατὰ τὴν προθυμίαν ἀυτῆς*“. Dann kommt der angegebene Sinn heraus. — 43) Lagarde Reliq. p. 79. — 44) III, 15. — 45) Epiph. Expos. fid. c. 21: „*Καὶ διακονίσσαι δε καθίστανται εἰς ὑπερεσίαν γυναικῶν μόνον, δὶα τὴν σεμνότητα, ἂν χρεία κατασταίη, λουτροῦ ἕνεκα ἢ ἐπισκέψεως σωμάτων.*“ — 46) Lagarde Reliq. p. 74. — 47) Const. apost. III, 15. — Const. II, 25 i. f. steht der Plur. aber die Stelle ist auch sicher überarbeitet, wie schon die Beziehung auf die Verfolgungen als vorübergegangene zeigt. — 48) Ich verstehe den Canon so: Die zur katholischen Kirche übertretenden Diakonissen behalten ihre Würde. „Wir reden aber von Diakonissen, die in ordnungsmäßiger Form angestellt sind; wenn einige keine Ordination empfangen haben, sollen sie gänzlich als Laien behandelt werden.“ — 49) Hieronymus zu Röm. 16, 1: „Sicut etiam in Orientalibus diaconissae mulieres in suo sexu ministrare videntur in baptismo sive in ministerio verbi, quia privatim docuisse feminas invenimus sicut Priscilla.“ — ad Tim. III, 1: „Similiter eas ut diaconos eligi jubet. Unde intelligitur, quod de his dicat, quae adhuc hodie in Oriente diaconissas appellant.“ Diese Stellen beweisen evident, daß das Diakonisseninstitut, zu Hieronymus Zeit wenigstens, dem Orient eigenthümlich, dagegen im Occident unbekannt war. Den Zustand im Occident können wir der folgenden Stelle entnehmen: Ep. II, ad Nepotianum: „Multas anus nutrit ecclesia, quae et officium praebeant et beneficium accipiant ministrando, ut infirmitas quoque tua fructum habeat eleemosynae.“ Allerdings werden später auch auf Synoden in Gallien Diakonissen erwähnt. Concil von Oranges (441) can. 26: „Diaconae omnimodo non ordinandae, si quae jam sunt u. s. w.;“ Epaon (517) can. 21: „Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus“; Orleans (533): Placuit etiam ut nulli postmodum feminae diaconalis benedictio pro conditionis hujus fragilitate credatur;“ Worms can. 73. — Auch erzählt Fortunatus in der vita Radegundis (Surius Aug. XIII.) von dem Bischof Medardus „feminam manu superposita consecravit diaconam“. Außer Gallien fehlt, abgesehen von einer ganz vereinzelten Erwähnung auf einem römischen Concil von 721 jede Spur. — Daß es im übrigen Abendlande überhaupt keine Diakonissen gab, ist mir darnach sicher. Möglich wäre nur, daß das Institut in die gallische Kirche, die mit dem Orient besondere Beziehungen hat, übergegangen wäre. Ich glaube auch das

kaum, sondern nehme an, daß auch die s. g. diaconae in Gallien nur Witwen und sanctimoniales sind, die man, mit den orientalischen Diakonissen bekannt, als diesen ähnlich auch Diakonissen nannte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung der can. 21 von Epaon, der das geradezu besagt. Ganz damit stimmt can. 12 des Conc. Carthag. IV, der „viduae vel sanctimoniales“ als mit den Diensten betraut zeigt, welche im Orient die Diakonissen leisteten. Zu beachten ist auch, daß alle jene Canones nur ein Widerhall des can. XI von Laodicea sind, der sich auf die Witwen bezieht. Es wäre doch auch nicht begreiflich, weßhalb das Diakonisseninstitut im Abendlande hätte abgeschafft (und es ist wohl zu bemerken, daß die obigen Canones von der Abschaffung handeln) werden sollen, als es im Orient noch in hoher Blüte stand. Sehr wohl stimmt aber Alles, wenn die „diaconae“ Witwen sind, da damals auch im Orient das Witweninstitut abgeschafft wurde. Endlich finden sich unter den Grabschriften aus Italien, Spanien, Africa, Gallien wohl alle sonstigen kirchlichen Würden, aber außer dem einen im Text angeführten Falle nirgends eine Diakonissin. Namentlich ist es wichtig, daß auch in dem so überaus sorgsamen Werk von Le Blant: Les inscriptions chrétiennes de la Gaule keine Diakonissin vorkommt. — 50) C. Inscr. V, 2, 6467. Die Inschrift stammt aus Ticinum: „Hic in pace quiescit B. M. Theodora diaconissa quae vixit in seculo annos pl. m. XLVIII.“ Sie ist aus dem Jahre 539. — 51) Const. apost. VIII, 31. — 52) So namentlich auch Conc. Nicaen. c. 19. — 53) Matthaeus Blastaras im Syntagma c. 11. vgl. Ziegler de diaconis et diaconissis p. 362. — Const. apost. VIII, 20. — 54) Const. apost. II, 57; VIII, 28. — Lagarde Reliq. p. 86. — 55) Const. apost. III, 15. 16; VIII, 28. — *Διατάξεις* des Hippolyt bei Lagarde p. 9. — Hieronymus zu Röm. 16, 1. — 56) Conc. Carthag. IV, can. 12. — 57) Lagarde Reliq. p. 89. — 58) Const. apost. III, 15. — 59) Const. apost. II, 7. — 60) Const. apost. III, 19. — Dieckhoff (a. a. O. S. 405) bezieht diese Stelle nicht auf die Diakonissen, sondern die Frauen der Diakonen, wie ich glaube mit Unrecht. — Auch Epiphanius Haeres, 79, 3 und expos. fid. c. 21 (vgl. oben Anm. 45) handelt (gegen Dieckhoff a. a. O. S. 406) von Krankenpflege der Diakonissen. *Λούτρον* ist hier Heilbad.

5. Kapitel. 1) Const. apost. IV, 2. Ganz ähnlich Clem. Hom. Ep. Clem. c. 8. — 2) Const. apost. II, 4. — 3) Const. apost. IV, 3. Eine ganz ähnliche Stelle bei Clem. Alex. Frgm. Comm. in Matth. 5, 42. — 4) Const. apost. II, 26; III, 7; IV, 3. — 5) Cyprian ep. 2. —

6) Ad Cor. I, 38. — 7) Can. Hippolyt. 32. — 8) Philosoph. IX, 12. — 9) Const. app. IV, 2. — 10) Tertull. Apolog. 39. — 11) Tertull. de jejun. 17. — 12) Clem. Alex. Paedag. II, 1. — 13) Const. apost. II, 28. — 14) *Βίβλιον Κλημ.* bei Lagarde p. 88. — Hippol. c. 32. — Const. app. II, 28. — 15) Zahn's Ignatius von Antiochien S. 336. — *τὸ χήρικον* ist nicht ein Witwenhaus, sondern der Ordo der Witwen, der Vidnat. — 16) Const. apost. III, 1. 2. — 17) Const. apost. III, 5: „An nichts anderes soll die Witwe denken, als zu beten für die Geber und die ganze Gemeinde". — Const. apost. III, 13. — 18) Const. apost. IV, 2. — 19) Euseb. H. E. VI, 2. — 20) Euseb. H. E. V, 17. — 21) Euseb. de mart. Palaest. c. 11. — 22) Const. apost. IV, 1. — 23) Tertull. Apolog. 9. — 24) Inst. VI, 20. — 25) Can. 24. — 26) Lagarde Reliq. p. 84. — Vgl. auch oben S. 158. — 27) Vita Cypriani c. 9. 10. — 28) Cyprian ad Demetrianum c. 10. — 29) Ebendas. c. 11. — 30) Vita Cypriani c. 10. — 31) Ebendas. c. 9. — 32) Euseb. H. E. VII, 22. — 33) Euseb. H. E. IX, 8. — 34) Instit. VI, 12. — 35) Ignatius ad Smyrn. c. 6. — Const. apost. IV, 9. — 36) Vgl. über die Sklaven die Abhandlung von Overbeck in den Studien zur Gesch. d. alten Kirche I. S. 158 ff. — 37) Orat. c. 11. — 38) Tertull. de coron. mil. 13. — 39) Instit. V, 15. — 40) Const. apost. II, 62. — 41) Const. apost. IV, 9. — 42) Ignatius ad Polyc. c. 4. — 43) Paedag. III, 11. — 44) Contra Celsum III, 49. — 45) Ebendaselbst III, 55. — 46) Const. app. VIII, 32. Lagarde Reliq. p. 87. — 47) Petrus Alex. lib. de poenit. can. 6—7 bei Routh reliq. s. IV, 29. — 48) Const. apost. IV, 6. — 49) Conc. Elib. can. 5. — 50) Cypr. ep. 12. — 51) Cypr. ep. 14 — vgl. ep. 5. 7. — 52) Vgl. oben S. 36. — 53) Cyprian ep. 5; 12; 14. — 54) Const. apost. IV, 9; V, 1. — 55) Euseb. H. E. IV, 23. — 56) Cyprian Ep. 76—79. — 57) Instit. VI, 12. — 58) Ebendaselbst. — 59) Euseb. H. E. IV, 26. — 60) Clem. ad Cor. I, 11. 12; Hermae Past. Sim. IX, 27. 61) Const. apost. II, 3. — 62) Cyprian Ep. 7; 8 u. f. — 63) Ep. ad Cor. c. 1. — 64) Eus. H. E. IV, 23. — 65) In dem oft genannten *βίβλιον Κλήμεντος* (Lagarde Rel. p. 80) kommt allerdings ein *πανδοχεῖον* vor, aber es ist das doch wohl eine gewöhnliche Herberge, wie es solche für Reisende geringeren Standes gab. Ratzinger (a. a. O. S. 49) redet von besonderen Fremdencassen. Aber Const. apost. II, 38 beweist deren Existenz nicht. Die Kosten der Beherbergung, wo sie nicht ein Gemeindeglied über sich nahm, wurden von der Gemeindecasse getragen. — 66) Ad ux. II, 4. — 67) Vgl. Herzogs R. E. unter dem Wort literae formatae. — 68) Vgl.

zu dem ganzen Abschnitt Zahn: Christenthum und Weltverkehr in den ersten Jahrhunderten. — 69) Basil. Ep. 70. — 70) Eus. H. E. IV, 23. 71) Athenagoras Legatio c. 11. — 72) Tertull. Apolog. c. 39.

6. Kapitel. 1) Tertull. de virg. vel. c. 1. — Vgl. über den Montanismus überhaupt Ritschl, altkathol. Kirche S. 462 ff. — 2) Hase K. G. § 70. — 3) Past. Hermae Sim. V, 3, wo man gewöhnlich schon den Unterschied von Geboten und Rathschlägen findet, kann ich ihn noch nicht finden. Hier ist nur der Gegensatz gemeint zwischen dem, was regelmäßig und was nur unter besondern Umständen, dann aber von Allen gefordert wird. — 4) Orig. in Num. XI, 3; ad Rom. III. (ed. de la Rue. IV, 507.) — 5) Cyprian de habitu virg. c. 23. — 6) Origenes ad Matth. 15, 15 ff. — 7) Strom. VII, 12. 70. — 8) Origenes in Levit. XI, 1. — 9) Cyprian de habitu virg. c. 11. — 10) Cyprian ad Donatum c. 12. — 11) Cyprian de lapsis 35. — 12) Ebendaselbst c. 11. — 13) Clem. Rom. ad Cor. I, 50. — 14) Barnab. Ep. 19, 8. — 15) Hermae Pastor. Sim. II. — 16) Origenes in Levit. hom. II. 4. — 17) Cyprian de op. et eleem. c. 1. — 18) Cyprian de orat. dom. c. 32. — 19) Cyprian de op. et eleem. c. 2. 5. — 20) Ebendas. c. 2. — 21) Ebendas. c. 6. — 22) Clem. Rom. Ep. II, 16, 4. — 23) Const. apost. VII, 12. — Lactanz Inst. VI, 12, 41. — Cyprian de op. et. eleem. c. 26.

Drittes Buch.

1. Kapitel. 1) Ueber die ganze Zeit ist namentlich zu vergleichen Richter: Geschichte des weströmischen Reiches. — 2) Ammianus Marcellinus Rer. gest. XXX, 4. — 3) Vgl. außer Richter auch Ozanam Etudes Germaniques I, 343 ff. — 4) Ambrosius: Oratio funebris de morte Theodosii M. (Opp. Paris 1569 p. 491). — 5) Vgl. den Vortrag von Harnack: Ueber das Mönchthum. — 6) Salvian de gubernat. IV, 4. — 7) Salvian de gub. V, p. 148, 155. — 8) Zosimus Hist. II, 38. — 9) Basilius Hom. in div. c. 5. — 10) Palladius Hist. Laus. c. 36. — 11) Vgl. hiezu Hegel: Gesch. d. Städteverfassung von Italien I, 79. — Kuhn: Die städtische und bürgerliche Verfassung des Röm. Reiches I, 77 ff. — 12) Vgl. Rodbertus: Zur Geschichte der agrarischen Entwickelung Roms. Hildebrand Jahrb. II, 1864 S. 239 ff. — 13) De Gubern. VII, 1. — 14) Ambrosius de Nabuthe lib. c. 1. —

15) Vgl. überhaupt Dureau de la Malle, Economie politique des Romains. T. II. — 16) Gregor M. Hom. in Ezech. 18 — hom. ult.

2. Kapitel. 1) Theodoret H. E. I, 10. Julian hob die Berechtigung wieder auf. Sein Nachfolger stellte sie wieder her, aber nur zu 1/3. Die finanzielle Lage des Staats hatte sich bereits erheblich verschlechtert. Uebrigens war die Getreidelieferung nicht direct für die Armen bestimmt, sondern für die Kirche und ihre Diener einschließlich der Jungfrauen und Witwen. — 2) Chrysost. in Matth. hom. 66: „ὁ κατάλογος“ und in 1. Cor. hom. 21: „τῶν ἐγγεγραμένων πενήτων τὰς ἀγέλας.“ — Joann. Diaconi Vita Gregorii M. II, 28. — Vgl. Ducange unter dem Worte matricula egenorum. — 3) Die Diakonien hießen auch matriculae, weil die in der Matrikel aufgeführten Armen dort versorgt wurden, die deßhalb auch matricularii heißen. Sie waren eine Art Xenodochien oder Ptochien. Vgl. Ducange unter dem Wort diaconia. Baronius in martyrolog. ad d. 8. Aug. vgl. Ziegler de diaconis p. 36. — 4) Can. 14 d. Synode von Neocaesarea. — Nov. 3 c. 1. — 5) Can. 62 von Nicaea „ut sint septem diaconi, qui ecclesiae sumptu vivant ac reliqui gratis ministrent.“ — 6) Ambrosius de off. min. II, 15 legt das den Klerikern besonders ans Herz. — 7) Chrys. in Matth. hom. 67. — 8) Hom. 21 in 1 Cor. — 9) AA. SS. ad 23. Ian. II, 499. — 10) Joann. diac. vita Gregorii M. II, 28. — 11) Gregor. Nyss. de paup. amandis Or. 2. — 12) Chrysost. Sermo de eleem. — 13) Ambrosius de off. II, 10. — 14) Chrysostomus Hom. in Matth. 66, 3. — 15) Epiph. Haer. 69, 1. — Innocentius ad Decent. c. 5. — Vgl. Bingham Origenes III, 599. — In Constantinopel verfügte erst Gennadius 490, daß wenigstens die Oblationen den Klerikern der einzelnen Kirchen verbleiben sollten. Excerpt. Nic. Callisti I, 13. — 16) Concil v. Laodicea can. 57. — 17) Sardica can. 7. — 18) Cod. can. eccl. Afric. vgl. Hefele Conciliengesch. II, 115. — Concil von Agde c. 53. — 19) Concil v. Orleans can. 15. — 20) Can. 11. — 21) Hieronym. zu 1 Cor. 11; Chrysostomus Hom. 27 in 1 Cor. — August. Ep. 54. — 22) Can. 28. — 23) August. Conf. VI, 2. — Ep. 22. — 24) Conc. Quinisext. can. 74. — 25) Chrys. in 1 Cor. Hom. 27; in Matth. Hom. 31. — 26) In Constantinopel vollzog sich diese Aenderung 490. S. oben Anmerk. 15. — Gleichzeitig in Gallien, vgl. Synode von Orleans (511) can. 14. 15. In der Kathedralkirche erhielt der Bischof 1/2, in den übrigen Kirchen 1/3. — 27) Chrysostomus Hom. 50 in Matth. — 28) Hieronymus Ep. 34 ad Nepotianum. — 29) Au-

gustinus S. 355. — 30) Salvian de avaritia II, 48. — II, 4. Rechtlich verpflichtet, ihr Vermögen der Kirche zu vermachen, waren die Kleriker übrigens nicht. — 31) De avaritia IV, 133. — 32) De avaritia I, 29. — 33) De avaritia III, 101. — 34) De avaritia III, 80: „Cessit sanguini fides et vicerunt devotionem religionis jura pietatis. — 35) Zschimmer (Salvian, Halle 1875) hat das Drängen des Salvian auf Testamente durch die Hypothese zu erklären und zu rechtfertigen gesucht, S. habe eine Reform der gesellschaftlichen Verhältnisse auf asketischer Grundlage, einen christlichen Communismus angestrebt. Eine solche Hypothese ist weder begründet noch bedarf es derselben. S. spricht nur in starken Worten aus, was, wie wir später noch genauer sehen werden, in der ganzen Zeit lag. — 36) Chrysostomus Hom. 64 in Matth. — Hieronymus Comm. in Ezech. c. 45. 46. — Augustin S. 219. — 37) Synode von Antiochien in encaeniis can. 24. — VI. Carthag. can. 5. — Cod. can. eccl. Afric. c. 33. — Die römische Synode unter Symmachus 502 bei Hefele II, 616. — Synode von Agde can. 7. 33. 51. — Epaon can. 12—17. — 38) Antiochien can. 25. — Agde can. 48. 39) Agde can. 33. — Orleans can. 22. — 40) Concil von Chalcedon can. 26. 41) Vgl. Richter Gesch. d. weström. Reiches S. 339. — 42) XXVII, 3, 14. 15. — 43) Ambrosius. Ep. 18. — 44) Palladius Vit. Chrys. c. 5. — 45) Augustinus S. 356 § 13. — 46) Socrates VII, 26. — 47) Conc. IV, Carthag. can. 51. — Concil in encaeniis can. 25. — Carthag. IV can. 15. — Can. apost. 39. — 48) Conc. von Agde can. 7. — 49) Ambrosius de off. II, 28. — 50) August. Ep. 50. — 51) Gregor beförderte die Vertheilung ganz besonders. Vgl. Epp. III, 11; IV, 42; VI, 49; XI, 29. 51. — 52) Joann. Diac. Vita Gregor. VI, 29. — 53) Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Erzählung, die sich bei Sozom. VII, 27. von dem Bischofe Epiphanius von Cypern findet, der so reichlich aus dem Kirchenschatz gibt, daß sein Oeconomus ihm oft Vorstellungen machen muß. Hier ist nur der Oeconomus der Vermittler. Von Diakonen ist keine Rede mehr. — 54) Conc. Chalc. can. XI: „*Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ, καθίστασθαι.*“ Der Canon ist sehr verschieden verstanden. Manche denken an Diakonissen oder (Hefele) Oberdiakonissen. Aber unmöglich kann der Canon die Aufhebung des Diakonisseninstituts bezwecken, das damals noch auf Jahrhunderte fortbestand. Andere reden von Presbyterinnen, aber Presbyterinnen hat es nie gegeben. *πρεσβύτιδες* sind nicht *πρεσβυτέριδες* oder *πρεσβύτεροι γυναῖκες*. Solche gab es

(vgl. Epiph. Haer. 69) nur bei den Secten. πρεσβύτις ist einfach eine alte Frau (vgl. Tert. 21; Const. apost. II. 57; III, 5) und bezeichnet die alten Witwen, die in der Gemeinde Vorsteherinnen der Frauen waren (Epiph. 79, 4). Der Canon bedeutet nichts anderes als die völlige Aufhebung des alten Witweninstituts in der orientalischen Kirche. — 55) Basilius ep. 199 c. 24; Chrysost. zu 1 Tim. 5, 9. Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 399. Anm. 54 u. 60. — 56) Bei Ambrosius de viduis c. 2. 5 ist zwar viel von guten Werken der Witwen die Rede, nirgends aber mehr davon, daß sie eine amtliche Stellung in der Gemeinde haben. Ueber Augustin vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 400. Anm. 59. Der can. 12 ad Conc. Carthag. IV redet noch davon, daß Witwen und Sanctimonialen (mönchisch lebende Jungfrauen) bei der Taufe dienen. Aber dieser Canon kann, da die angeblichen Canones des Carth. IV. nur eine Sammlung von Canones verschiedener Concilien sind, auch älter sein als Augustin. Uebrigens sieht man auch aus ihm, daß die Sanctimonialen anfangen die Witwen zu verdrängen. — 57) Conc. Araus. (447) I c. 26. — Conc. Epaon. (507) c. 21. — Orleans II (513) can. 18: „Placuit ut nulli postmodum feminae diaconalis benedictio pro conditionis hujus fragilitate credatur". — 58) Sozom. VIII, 23. — 59) Balsamon Resp. ad Marci patriarchae Alex. interrogationem 35. Als Grund, weßhalb die Diakonissen nicht mehr „gradum ad altare" haben, wird angegeben die „inquinatio menstruorum". — 60) Im Pontificale Jacobitarum heißt es: Potestatem intra altare nullam habet diaconissa quoniam et quando ordinatur in ecclesia tantum stat." Aehnlich in den resolutiones canonica edes Jacobus Edessenus: Ordinatur non in nomine altaris sed ecclesiae. Kindern bis zu 5 Jahren darf sie die Communion reichen. Am Altar darf sie nicht dienen; aber sie darf Weihrauch auflegen, jedoch die Gebete dabei nicht laut sprechen. Sie wäscht die heiligen Geräthe und liest in den weiblichen Klöstern das Evangelium. Vgl. Asemanni Bibl. or. III. P. 2. pag. 847 ff. — 61) Conc. Trull. can. 16. — 62) Ep. 292. — 63) De offic. II, 10. — 64) De Nabuthe c. 8. — 65) Ad Hebr. Hom. 11. — 66) Or. XIX. — 67) Joannes Diaconus Vita Gregor. II. 26, 28. — 68) Cod. Just. lib. II tit. 25. — 69) Nov. Tit. IX, c. 4. 5.

3. Kapitel. 1) Chrysost. S. de eleemosynis. Opp. III, 248. — 2) Augustinus S. 62, 12. — 3) Chrysost. Hom. 88 in Matth. — 4) Gregorius Naziaz. de pauperibus amandis. — 5) Chrysostomus Hom. 85 in Matth. — 6) Augustinus S. 355, 5. — 7) Vgl. die schöne Stelle bei

Chrysost. Hom. 88 in Matth., wo Chrys. ausführt, daß sie alle dem Herrn gern geben würden, wenn er selbst käme zu bitten, daß wir ihn aber in den Armen, die uns bittend angehen, sehen sollen. — 8) Augustin. S. 83, 2. — 9) Augustin. S. 123, 5. — 10) Augustin. S. 9, 19. — 11) Chrysostomus Hom. III, 1 von der Buße. — 12) Chrysostomus. Ebendas. Hom. VII, 6. — 13) Leo d. Gr. 6. Collectenpredigt. — 14) Ebendaselbst 9. Predigt. — 15) Ambrosius Sermo de eleemosynis c. 30. 31. — 16) Ambrosius: de Elia et jejuniis c. 20. — 17) Augustin. S. 42, 1; S. 210, 12; S. 206, 2; S. 83, 2. — 18) Gregor. M. Evang. I Hom. 5. 19) Salvianus de avaritia II, 64. 65. — 20) Augustin. Enchir. XVI, 70. — 21) Augustin. de fide et opp. c. 26. — 22) Augustin. S. 9, 17—19; S. 56, 11. 12. — 23) Ambrosius Sermo de eleemosynis 30. 31. — 24) Gregor. M. Moralia XIII, 18; Evang. II, hom. 34; I, hom. 20. — 25) Cäsarius von Arelate in den Pseudoaugustinischen Sermonen S. 142. — Auch bei Augustin selbst stehen die 3 Werke Fasten, Beten, Almosengeben, als die drei hauptsächlichsten nebeneinander S. 9, 11. — 26) Leo d. Gr. 8. Collectenpredigt. — 27) Ebendas. 11. Predigt. — 28) Augustin. Enchir. XVI, 72. — S. 42, 1 unterscheidet er duo genera der Almosen, „erogando et remittendo, erogando quod habes bonum, remittendo quod pateris malum". Hier wurzelt die im Mittelalter ganz allgemeine Unterscheidung der eleemosynae corporales und spirituales. — 29) Ambrosius de poenit. II, 9. — 30) Augustin. de civ. dei XXI, 27. — 31) Gregorii M. cura past. 21. — 32) Leo d. Gr. 6. Collectenpredigt. — 33) Augustin. S. 172. — 34) Augustin. Enchirid. XXVI, 110. — 35) Vgl. auch Chrysost. Hom. 27 in 1. Cor., Hom. 31 in Matth; Hom. 29 in act. apost. — 36) Orelli 4432: „Si quis post nostram pausationem hoc sarcofagum aperire voluerit inferat ecclesiae Salon. argenti libras quinquaginta". — Beispiele heidnischer Gräber Or. 4428. 4549. — 37) Beispiele bei Le Blant inscript. chrét. de la Gaule 207. Si quis hunc sepulcrum violaverit partem habeat cum Juda traditorem — habeat partem cum Gezi — cum Juda gemitus experietur inops — habeat anathema ad CCCXVIII. Pat. (das Concil von Nicäa); auch bei Angel. Maio Scriptorum vet. nova collectio V, 216. 217. — 38) Chrysostomus Hom. 29 in acta: *Ἔθος ὁ δεῖνα ἔχει ποιεῖν τὴν ἀνάμνησιν τῆς μητρὸς ἢ τῆς γυναικὸς ἢ τοῦ παιδίου.* — 39) Gregor. M. dialog. IV, 39. — 40) Ebendas. IV, 57. — 41) Ebendas. IV, 55. — 42) Vgl. meine „Vorstudien zu einer Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit im Mittelalter." Zeitschr. f. K.-G. IV,

1. S. 73. — 43) Augustin. S. 104 (Caesarius 8). — 44) Salvian de avaritia I, 29. — Augustin. Enchirid. XXVI, 110. — 45) Gregor. M. Mor. XII, 21. — Epp. VII, 25. — 46) Vgl. Rothe, Vorlesungen über K.-G. II, 33. — Reuter, augustinische Studien. Zeitschr. f. K.-Gesch. IV, 1. S. 33. — 47) Vgl. Ratzinger a. a. O. S. 112. — Chatel a. a. O. S. 203 ff. — 48) In der Homilie über Luc. 12, 18. Opp. II, 49 ff. — 49) Ambrosius de Nabuthe lib. c. 1. — 50) Hieronymus Ep. ad Hedibium. — 51) Ambrosius zu Luc. 8, 13. — 52) Hom. ad pop. Antioch. Hom. 2. — 53) Augustin. S. 50. — 54) Chrysost. in Matth. Hom. 90. — Hieronym. Ep. ad Hedib. — 55) Enarrat. in Ps. 131, 5. 6: „Abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae aut ab amore si non possumus a possessione.“ — 56) S. 61 c. XI, 12. — 57) De off. I, 28: „Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum“. — 58) Chrysostomus Hom. XI. in acta apost. — 59) August. S. 219; in Ps. 147; S. 249. — 60) Hieronym. Ep. 150. — 61) Vgl. oben I. Buch, 3. Kap., Anm. 4. — 62) De Nabuthe lib. c. 12. — 63) Den Beweis für die Undurchführbarkeit liefert die Thatsache, wie die Moral des Mittelalters sich an dieser Scheidung abgearbeitet hat. — 64) De offic. I, 9. — 65) De off. I, 32 ff.; II, 15. — 66) Basilius, um nur ein Beispiel anzuführen, hatte nur Eine Tunica und Einen Mantel und schlief auf der Erde. Gregor, Naz. Or. 43 c. 61. — 67) Vgl. über Macrina: Greg. Nyss. de vita Macrin. Opp. II, 177; über Olympias: Böhringer, Chrysostomus und Olympias; über Nonna: Ullmann, Gregor von Nazianz. — 68) Hauptquelle sind die Briefe des Hieronymus, die ich als bekannt einzeln zu citiren unterlasse. — 69) Hieronym. Ep. 27 ad Eustochium. — 70) Hieronym. Ep. 26 ad Pammachium. — 71) De Rossi Inscr. christian. 62. — 72) Corp. Inscr. V, 2, 6286. — 73) Le Blant Inscr. 386. — 74) Ebendas. 407. 450. — 75) Ebendas. 17. — 76) Ebendas. 425. — 77) Ebendas. 426. — 78) Ebendas. 451. — 79) Ebendas. 218. — 80) Ebendas. 516. — 81) Es ist von besonderem Interesse nachzuforschen, wo die später so geläufige Formel „pro redemtione“ oder „pro remedio animae“ zuerst vorkommt. Chatel a. a. O. S. 231 beruft sich für ihr Vorkommen in dieser Zeit auf Maio Coll. script. vet. V, p. 216. Allein die dort vorkommenden Inschriften sind jünger. Sicher ist nur die eine von Le Blant Inscr. 374 gegebene datirte Inschrift, die als die wenigstens bis jetzt aufgefundene älteste Inschrift mit dieser Formel hier wohl eine Stelle verdient. Sie ist zweispaltig. Auf der einen Seite steht: Hic requiescit |

In pace bonae | Memoriae Arenberga | qui vixit annos XXVIII. | Obiit in pace VIII | Kalendas Maias | Avieno viro cla | rissimo console |. Auf der andern: Hic reliquit | leberto puero | nomine Mannone | pro redemtionem | animae suae. Mit Berücksichtigung des auf Inschriften oft vorkommenden unreinen Lateins kann man die Worte nur dahin verstehen, daß Arenberga einem Sklaven Manno die Freiheit gegeben hat „pro redemtione animae suae". Avienus erscheint in den consularischen Fasten 450, 501, 502. Selbst die letzte Zahl angenommen, ist die Inschrift die älteste mir bekannte, in der die Formel vorkommt. Uebrigens findet sie sich ähnlich bei Paulinus von Nola, der Ep. XIII. den Pammachius beglückwünscht, durch Almosen für das Heil der Seele der Paulina gesorgt zu haben. Häufiger kommt „pro salute" vor. Doch habe ich keine Inschriften finden können, in denen Almosengeben „pro salute animae" erwähnt wäre, sondern nur Kirchenbauten u. dgl. Corp. Inscr. V, 1583—1616 finden sich eine Menge Inschriften, die sich auf eine 515 vorgenommene Restauration der Kirche der h. Euphemia in Aquileja beziehen. Da heißt es öfter von den Schenkgebern, sie haben das gethan „pro salute sua et omnium sanctorum". Eine Inschrift aus Africa Corp. Inscr. VIII, 8629 „Fl. Innocentius num(mum) pro salute sua suorumque omnium tesselavit", scheint Willmanns auch für christlich zu halten. Es ist mir doch zweifelhaft. Die Formel „pro salute" ist auch heidnisch und erst daher von den Christen entlehnt. Vgl. z. B. Orelli 1214, wo Jemand dem Jupiter O. M. einen Altar dedicirt „pro salute sua suorumque". Auch hier zeigt sich eine Anlehnung der christlichen Sitte an heidnische. In dem Corp. Inscr. Graec. 8616 kommt eine Inschrift vor, nach der ein gewisser Elias ein Martyrium des h. Theodor gebaut hat „ὑπὲρ ἀφήσεως ἁμαρτιῶν". Sie ist aus dem Jahre 417 und stammt aus Syrien.

4. Kapitel. Vgl. Häser, Geschichte der Krankenpflege S. 3 ff. — 2) So z. B. Moreau-Christophe Histoire de la misère II, 236. — vgl. Ratzinger a. a. O. S. 93. — Chatel a. a. O. S. 264. — 3) Morin, Histoire critique de la pauvreté in den Mem. de l'Acad. des inscr. IV, 305. — Vgl. Chatel a. a. O. p. 265. — 4) Ratzinger, der diese Ansicht vertritt (a. a. O. S. 25) führt für den Bestand solcher eigenen Räume für Fremde in der bischöflichen Wohnung nur eine Stelle bei Sozom. VI, 31 an (S. 86, Anm. 1), allein dort bezeichnet „τὸ ἐπισκόπικον καταγώγιον" die bischöfliche Wohnung selbst, und ist von einem „diversorium" für Fremde keine Rede. Auch der can. 14 des angeblichen

Conc. Carthag. IV beweist nichts. — 5) In Pontus hieß z. B., wie Epiphanius (adv. Haer. 56) erwähnt, das ξενοδοχεῖον πτωχοτροφεῖον. Auch Conc. Chalcedon. c. 8. heißen sie πτωχεῖα. — 6) Angeblich soll d. heil. Zotikus, der noch von Rom nach dem neuen Rom am Bosporus mit übergesiedelt war, dort ein Lobotrophium gegründet haben, das Constantius herstellte (vgl. du Cange Fam. Byz. p. 165). Das ist das einzige Beispiel eines Xenodochiums unter Constantin. Die Nachricht ist doch recht zweifelhaft. Sie stammt nach du Cange erst aus späteren Quellen. Verdächtig ist auch, daß die älteste Anstalt sogleich eine ganz specielle für Verstümmelte und Lahme bestimmte gewesen sein soll. Daß die spätere Zeit eine Neigung hatte, derartige Anstalten in eine möglichst frühe Zeit hinaufzurücken, zeigt auch der unächte 70. can. von Nicäa. Die apostol. Constitutionen kennen noch keine Xenodochien, ebensowenig Eusebius und Lactanz. — 7) Sozom. V, 16. — 8) Gregor Naz. Or. 30 in laudem Basilii. — 9) Basilius Ep. 143. — 10) Sozom. III, 16. — 11) Chrysostomus Hom. 66 in Matth. — 12) Palladii Vit. Chrys. c. 5. — 13) Vgl. die Acten des Concils 11. Sitzung. Hefele II, 471. — 14) Conc. Chalcedon. c. 8. — 15) Muratori Script. Ital. medii aevi III, p. 575. — 16) Hieronym. ad Oceanum — ad Pammachium. — 17) Die Stelle ist bemerkenswerth. Exposit. in Ev. Joann. tr. XCVII, c. 16.: „et xenodochia et monasteria postea sunt appellata novis nominibus, res tamen et ipsae et ante nomina sua erant.“ — Ueber das Xenodochium des Leporius S. 356, 10. — 18) Anastas. p. 82. 107. 114. — 19) Can. 13. 15. — 20) Gregorii M. Ep. VIII, 14; X, 11; III, 24. — 21) Du Cange Constantinopolis Christiana III, 163 ff. — 22) Baronius Ann. eccl. ad a. 610. — 23) Procopius de aedificiis Justin. I, 2; 9; 11. — 24) Theodoret. Hist. relig. c. 21. — 25) Vgl. bei Palladius hist. Laus. Die Gesch. d. h. Piterum. Ein Irrthum ist hier Weingarten (Ursprung des Mönchthums, Zeitschr. f. K.-Gesch. I, 4, 561) passirt. Er meint die Angabe „οὕτω γὰρ ἐκεῖ καλοῦσι τοὺς πασχούσας“ gehe auf die Worte: „ἐν τῷ μαγειρίῳ ἐστίν“, so daß „sie ist in der Küche“ eine feste von den Irren gebrauchte Redensart sei. Es geht einfach auf das voranstehende „μίαν ἔχομεν σαλήν“. — 26) Chrysostomus Hom. 66 in Matth. — 27) Baronius Ann. ad 610. — 28) Histor. Laus. c. 6. — 29) Vgl. über die Rechtsverhältnisse der Anstalten den Artikel „Wohlthätigkeitsanstalten“ von Jacobson in Herzog R. E. XVIII, 234 ff. — 30) Vgl. die oben Anm. 20 angeführten Briefe Gregors. — 31) Corp.

Inscr. VIII, 1. 839. — 32) Vgl. Rückert, Culturgesch. d. deutschen Volkes II, 345. — 33) Gregor. Naz. or. 30. — 34) De Vogüe: La Syrie centrale. Paris 1877, p. 128. 138. Die Inschrift des Pandocheions in Deir Sem'an lautet: † X M Γ (Christus Michael Gabriel) *Ἐγένετο τοῦτο το πανδοχεῖον ἐν μηνὶ Πανημῳι β' τοῦ ζκφ' ἔτους. Χριστὲ βοήθι.* — 35) *παραπέμποντες* vgl. Gregor Nyss. Or. 30. — 36) Theodoret. Hist. Eccl. V, 18. — 37) Socrates IV, 23; Palladius Hist. Laus. c. 140. — 38) Hist. Laus. *περὶ Παησίου καὶ 'Ησαΐου.* — 39) Paulinus Nol. Ep. ad Severum. — 40) Gregor M. Ep. III, 24. — 41) Gregor. M. Ep. XI, 10.

5. Kapitel. 1) Salvian de gubernatione Dei VI, 173. — 2) Conc. Laodicea can. 36. — De Rossi Inscr. christ. 172. — Hieronym. in Matth. 23. — Chrysost. ad pop. Antioch. Hom. XIX. — 3) Chrysostomus Hom. in Annam IV, 3. — Hom. 6. in Genes. — Hom. 7 in Lazarum — vgl. Cod. can. eccl. Afric. 61. — 4) Theodoret Ep. 147. — 5) Chrysost. Hom. 36 in 1. Cor. — 6) Salvian de gubernat. Dei IV. — 7) Ebendas. VII, 24: „Populus Romanus moritur et ridet." 8) Hom. 30 in act. ap. vgl. auch Neander, Chrysostomus II, 107. — 9) Aristoteles Nicom. Eth. X, 7, 6—8. — 10) Ambrosius de off. I, 11. — 11) Hieronym. Ep. ad Pammachium. — 12) Gregor Nazianz Ep. 8. 9. — 13) Augustinus Confess. VIII, 6. — 14) Neander, Chrysost. I, 90 ff. — 15) Hieronymus Ep. ad Rusticum. — 16) Cassian. de instit. coenob. X, 23. — 17) Vgl. überhaupt den schönen Vortrag von Harnack. — 18) Basilius asket. Unterweisungen III, 1. — 19) Basilius größere Regel c. 37. — 20) Ebendaselbst c. 41. — 21) Ebendas. c. 38. — 22) Hist. Lausiac. c. 39. — Theodoret Hist. relig. c. 10. — 23) Chrysost. in Matth. Hom. 8. — 24) Theodoret Hist. relig. c. 10. — 25) Sulpicius Severus Dial. II, 8. — 26) Ebendas. I, 25. — 27) Augustinus de op. monach. c. 35. — 28) Ebendas. c. 33. — 29) Regul. S. Benedicti c. 48. — 30) Ebendas. c. 39. 40. — 31) Basilius kurzgefaßte Regel 302. — 32) Sozomen. I, 11. — 33) Socrat. IV, 23. — 34) Cassian. Instit. coenob. X, 22. — 35) August. de morib. eccl. cathol. I, 31. — 36) Theodoret Hist. relig. c. 22. — 37) Basilius größere Regel 15, 38, 53. — Chrysost. adv. opp. vit. monast. III, 12 ff. — 38) Regula S. Benedicti c. 4. — 39) Ebendas. c. 31. — 40) Ebendas. c. 46. 53. — 41) Gregor. M. Dial. II, 28; IV. 22.

6. Kapitel. 1) Ambrosius de offic. II, 29. — 2) Conc. Elib. (305 oder 306) can. 56. — 3) Concil von Arles can. 7. —

4) Basilius Ep. 61. — 5) Synesii Epp. 57; 58; 72. — 6) Theodoret H. E. IV, 6. — 7) Vgl. über das Asyl Bingham Antiq. III, 353 ff. und den Artikel „Asyl" in Herzog's R. E. — 8) Gregor. Nazianz. Or. de laude Basilii. — 9) Augustin. Ep. 268. — 10) Concil von Orleans 511 can. 1. — 11) Vgl. Neander K.-G. I, 490. — 12) Concil von Agde (506) can. 7. — 13) Ebendas. can. 7. — 14) Can. 32. — 15) Gregor. M. Ep. IX., 102. — 16) Concil von Agde can. 56. — 17) Concil von Orleans (538) can. 26. — Leo M. Ep. III, 1. — 18) Conc. Chalcedon. can. 4. — 19) Conc. von Orleans (541) can. 24. — 20) Gregor. M. Ep. V, 12. — 21) z. B. Neander K.-G. II, 52. — 22) So z. B. Ratzinger a. a. O. S. 91. — 23) Hom. XXIX in Genes. — 24) Augustin Enarr. in Ps. CXXIV, 7. — 25) Chrysost. Hom. 29 in Genes.; 22 in Ep. ad Ephes. — 26) Augustin. de civit. Dei XIX, 15. — 27) Ebendas. XIX, 16. — 28) Chrysost. Hom. 15 in Ep. ad Eph. — 29) Augustin. de civit. Dei XIX, 16. — 30) Augustin. de sermone Dom. in monte I, 59. — 31) Concil von Epaon (517) can. 34. — 32) Concil von Orleans (511) can. 3. — 33) Concil von Epaon (517) can. 39. — 34) Basilius Ep. 73. — 35) Chrysost. Hom. 40 in 1. Cor. — 36) Augustin. S. 355 u. 356. — Hist. Lausiac. c. 19. — 37) Le Blant, inscript. 374. 379. — 38) Neander K.-G. II, 53. — 39) Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 755. — 40) Theodor. Cantuar. capit. eccl. c. 16. „Graecorum monachi servos non habent, Romani habent". Vgl. Wasserschleben, Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 146. — 41) Concil von Agde can. 29. — Concil von Orleans can. 7. — 42) Can. 27. — 43) Euseb. Vit. Const. IV, 27. — 44) Can. 13. — 45) Concil von Orleans (541) can. 30. — Concil von Macon can. 16. — 46) Gregor. M. Ep. III, 9; V, 31; VII, 35. — Vgl. über die Sklaverei überhaupt Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche I, 1875. S. 158 ff. — 47) Theodoret Ep. 23. — 48) Beispiele Augustin Ep. 241. — Gregor. M. Ep. I, 44. — 49) Chrysost. Hom. 61 in Matth. — 50) Vgl. oben Anm. 47. — 51) Ep. I, 51. — 52) Ep. I, 36. — 53) Ein Beispiel Gregor. M. Ep. V, 12. — 54) Basilius Ep. 85 vgl. außerdem 36; 37; 76; 83; 84; 110 u. a. — 55) Theodoret Ep. 43. — 56) Gregor. M. Ep. V, 12. — 57) Gregor. Nyss. Ep. canon. 6. — 58) Basilius contra foeneratores — Chrysostomus Hom. 5 in Matth. — 59) Ambrosius de Tobia c. 5. 6. — 60) Ebendas. c. 8. — 61) Ebendas. c. 14. — 62) Conc. Elib. can. 20. Laodicea can. 5; Carthag. III. can. 16; Hippo (393) can. 22. u. a. — 63) Augustinus contra Faustum

XIX, 25; Hieronymus in Ezech. VI, 18. — 64) Augustin. Ep. 268. — 65) Gregor. M. Ep. I, 44. — 66) Gregor. M. Ep. V, 8. — 67) Vgl. die Schrift des Ambrosius de Nabuthe, die besonders gegen solche Gewaltthaten gerichtet ist. — 68) Ambrosius de off. II, 29. — Augustinus Ep. 252. — 69) Baron. Ann. ad a. 401 V, 142. Neander a. a. O. II, 115. 70) August. S. 171. — 71) Ep. 252—255. — 72) Synode von Vaison (442) can. 9 u. 10. Ebenso die zweite Synode von Arles u. die Synode von Agde. Augustinus Ep. 98. „Aliquando etiam quos crudeliter parentes exposuerunt nutriendos a quibuslibet, nonnumquam a sacris virginibus colliguntur et ab iis offeruntur ad baptismum.“ — 73) Can. 17. — 74) Cod. Theod. XV, 8, de lenonib. l. 1, 2. — 75) Ambros. de off. II, 15. — Auffallend ist es, daß sowohl Salvian (de gubernat. VII. 218) als Augustin die Bordelle billigen und vertheidigen. Salvian sagt: „Minoris quippe esse criminis etiam lupanar puto; meretrices enim, quae illic sunt, foedus connubiale non norunt. Ac per hoc non maculant quod ignorant.“ Augustin meint, es müsse eine Kloake da sein, damit nicht das ganze Haus verpestet werde. — 76) Cod. Theod. IX, 3 de custod. reor. l. 7. — 77) Can. 20. — 78) Ambrosius de off. II, 15. — 79) Gregor. M. Epp. III, 17; V, 34; VI, 13. 23. 35; VII, 23. — 80) Gregor. M. Epp. III, 17. — 81) Theodoret Hist. rel. c. 10. Ueber die Preise der Gefangenen vgl. auch Le Blant, Inscript. II, 287. — 82) Hieronym. Ep. 125 ad Rusticum. — 83) Ambrosius de off. II, 28. — 84) Gregor. M. Epp. II, 46. — 85) Le Blant, Inscr. 543. — 86) Socrat. H. E. VII, 21. — 87) Theodoret Ep. 70. — 88) Theodoret Epp. 33 ff. — 89) Vgl. besonders das treffliche Werk von Rückert, Culturgesch. d. Deutschen.

Druckfehler.

Seite 43, Zeile 9 v. u. statt „vom Neuen Testament“ l. „vom Alten Testament“.

Seite 66, Zeile 6 v. o. statt „christlichen“ l. „kirchlichen“.



Register.

Vermischte Vorträge

über kirchliches Leben der Vergangenheit und der Gegenwart.

Inhalt: I. Thomas a Kempis und das Buch von der Nachfolge Christi. II. Aus der Reformationsgeschichte: 1. Luther und Rom. 2. Luther und die Schwärmer. 3. Luther und die Schweizer. 4. Die Reformation der Stadt Hannover. 5. Die Wiedertäufer in Münster. III. Das vatikanische Concil: 1. Die ökumenischen Concilien bis zur Reformation. 2. Vom tridentinischen bis zum vatikanischen Concil. 3. Der Verlauf des vatikanischen Concils. 4. Die Unfehlbarkeit des Papstes. IV. Zur socialen Frage: 1. Socialismus und Christenthum. 2. Von der christlichen Barmherzigkeitsübung.

Brochirt M. 5. —., in Leinwand gebunden M. 6. —.

N. Zeitblatt f. d. luth. Kirche. 1876. Nr. 1. „Die kirchengeschichtlichen Vorträge sind es insonderheit, welche dem Buch seinen Werth für die größeren Kreise Gebildeter geben, insofern sie bei der leichten, durchsichtigen nnd anmuthenden Darstellung des Verfassers auf kurzem Wege in die Anschauungen eingeführt werden, welche die Kirchengeschichte beherrscht und ihre Gegensätze zur Entwickelung getrieben haben. Das Buch gehört zu den wenigen, die mehr in die Tiefe gehend dennoch größeren Kreisen zugänglich und mundgerecht bleiben."

Neue Preuß. (Kreuz-) Zeitung. 1876. „Wir gestehen, daß wir dem Vortrag über die sociale Frage, der zugleich eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung socialer Verhältnisse bis in die Gegenwart enthält, reiche Belehrung zur richtigen Beurtheilung dieser brennenden Zeitfrage verdanken."

Die modernen Darstellungen

des Lebens Jesu.

Vier Vorträge: I. **Renan's Leben Jesu.** II. **Schenkel's Charakterbild Jesu. — Strauß' Leben Jesu.** III. **Die Evangelien.** IV. **Die Wunder.**

Dritte Auflage. Brochirt M. 1. 20.

Eine geistvolle Apologetik des Christenthums.

